

# الأقباط في مصر بعد الثورة




المسبار

[www.almesbar.net](http://www.almesbar.net)



# الأقباط في مصر بعد الثورة

المسبار 

الكتاب: الأقباط في مصر بعد الثورة  
المؤلف: مجموعة باحثين  
الناشر: مركز المسبار للدراسات والبحوث.  
التصنيف: الجماعات والأحزاب الدينية - الدين والسياسة - فكر سياسي  
الطبعة الأولى: أغسطس (آب) 2012  
الرقم الدولي المتسلسل للكتاب: ISBN 978-9948-443-99-5



مركز المسبار للدراسات والبحوث

Al Mesbar Studies & Research Centre

www.almesbar.net

ص.ب: 333577

دبي الإمارات العربية المتحدة

هاتف: +971 4 380 4774

فاكس: +971 4 380 5977

info@almesbar.net

مركز المسبار للدراسات والبحوث هو مركز مستقل متخصص في دراسة الحركات الإسلامية والظاهرة الثقافية عموماً، ببعديها الفكري والاجتماعي السياسي، يولي المركز اهتماماً خاصاً بالحركات الإسلامية المعاصرة، فكراً وممارسة، رموزاً وأفكاراً، كما يهتم بدراسة الحركات ذات الطابع التاريخي متى ظل تأثيرها حاضراً في الواقع المعيش.

يضم مركز المسبار مجموعة مختارة من الباحثين المتخصصين في الحركات الإسلامية المعاصرة والتاريخية والظواهر الثقافية والاستراتيجية، ويتعاون المركز في هذا الاتجاه مع الباحثين والمراكز والمؤسسات المختلفة التي تتقاطع اهتماماتها مع اهتمامه، وهو ما يضمن تبادل الخبرات وتطوير المهارات الذي يتم عبر تنشيط الحوار بين المتخصصين وتدوير الأفكار بين مختلف الآراء والاتجاهات.

جميع حقوق الطبع وإعادة الطبع والنشر والتوزيع محفوظة لمركز المسبار للدراسات والبحوث. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه، أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال، دون إذن خطي مسبق من مركز المسبار للدراسات والبحوث. الدراسات والبحوث التي يحويها الكتاب تعبر عن آراء كتابها لا عن رأي المركز بالضرورة.



# مركز المسبار للدراسات والبحوث

Al Mesbar Studies & Research Centre

5	تقديم
	دور الأقباط في بناء المجتمع المصري
9	علي ليلة
	الأقباط والعمل الاجتماعي في مصر
	اليات للاندماج والحضور المجتمعي
63	فيغيان فؤاد
	القوى المسيحية في مصر وموقفها من الثورة
97	أندريه زكي اسطفانوس
	مصر... مخاوف الأقباط بعد صعود الإخوان المسلمين
133	أشرف عبدالعزيز عبدالقادر
	مخاوف الأقباط من حقبة الإخوان في مصر
171	عصام عبدالله
	السلفيون والأقباط في مصر
	رؤية في الجذور والإشكاليات والتحديات
203	محمد يسري سلامة
	الأقباط في مصر وتحديات الواقع السلفي
241	وائل لطفي
	الأقباط في المهجر النشأة والمسار
275	يسري العزبوي
	ثقافة الفتنة وقضايا الأقباط في الإعلام المصري
341	سنية البهات
373	المشاركون في الكتاب



## تقديم

يمثّل المسيحيون الأقباط في مصر معقلاً بارزاً وعميداً للمسيحية في الشرق الأوسط، وتتميّز الكنيسة المصريّة بخصوصية جعلت الحالة الدينية المسيحية مميزة ودراستها أمراً مغرياً للباحثين، ولكن ما دفع بملف الأقباط إلى صدارة اهتمام مركزنا هذه المرة لا يعتمد على التاريخ بقدر ما يعتمد على الحاضر والمستقبل، فهما مشويان بالتحديات العميقة والمخاوف التي يعيشها المسيحيون في مصر بعد وصول تيارات الإسلام السياسي إلى الحكم، وكنا في مركز المسبار للدراسات والبحوث قد أفردنا في كتبنا مساحة تتناول الأقليات الدينية والإثنية في دول الربيع العربي إن صح التعبير.

تشرح دراسات الكتاب أحوال المسيحية في مصر، تاريخها، وجذورها، ويتضمّن الدور الاجتماعي لها، ويستكشف دخولها في الهوية المصرية، ويتعرّض لأزمة المواطنة وتاريخ الصراعات بين المسيحية والدولة من جهة وتيارات الإسلام السياسي من جهة أخرى، ويركّز الكتاب في قسمه الأكبر على أحوال الأقباط بعد ثورة يناير، ويسجّل تفاعلهم معها ومن شارك فيها، مرّ الكتاب على الفتنة الطائفية ودور

الإعلام فيها، ومواضيع أخرى، تمسّ عصب المجتمع المصري، وترسم له الصورة الكاملة لحاضر الأقباط.

رئيس المركز



15 أغسطس 2012







# دور الأقباط في بناء المجتمع المصري

علي ليلة\*

## تمهيد

ظلت العلاقة بين المسلمين والأقباط ودية ودافئة طيلة تاريخ طويل ومتتابع، اشتركوا معاً في بناء طبقاته الحضارية، يدا بيد، لا يفترق كل منهم عن الآخر إلا خلال زمن محدود، يخلو كل منهم فيه لأداء طقوس عبادته، ثم تتدفق جهودهم بعد ذلك متداخلة لبناء نهر الحضارة من جديد.

---

(\*) أستاذ النظرية الاجتماعية - في جامعة عين شمس بالقاهرة.

وإذا كان أقباط مصر قد بقوا على أرض مصر، وفي مراحل تاريخها، يتفاعلون مع بعضهم البعض على قاعدة من التجانس، فإنه حينما جاء الفتح الإسلامي لمصر بقيادة عمرو بن العاص اتجه غالب المصريون إلى اعتناق الإسلام. بعضهم عبّر الخط الفاصل بين المسيحية والإسلام لأنهم أدركوا أن الجذر الروحي واحد، وأنه لا خلاف كبيراً بين المسيحية والإسلام. وبعضهم دخل الإسلام تخلصاً من الجزية طالما أنه ليست هناك خسارة روحية، بينما أسلم البعض الثالث، لأنه رأى أن حكام الإسلام يدفعون عنهم جور وظلم الرومان، ويؤسسون محله العدل والأمان، عملاً بقوله تعالى: «ادخلوا مصر إن شاء الله آمنين». وما بقي حافظ على مسيحيته، وبرزت على ساحة مصر جماعة الأقباط، في مقابل جماعة المسلمين، يتداخلون معاً في كل شيء وفي كل المجالات، وإن اختلفوا في شؤون العقيدة والطقوس المرتبطة بها، فالله يُعبد بأكثر من طريقة وأسلوب.

وظل الجانبان متعايشين إلى أن وقع التدخل من الخارج، الأول في عصر المماليك الذين فرضوا العسف والظلم على كل المصريين وكانوا حكاماً من خارج الوطن، حيث نال الأقباط النصيب الأكبر منه، ولأنهم كانوا ذوي تدين شكلي، لم يدركوا روح الإسلام وتعاليمه برعاية أهل الكتاب. حتى لم يعملوا بتعاليم القرآن الذي أمر بالرفقة والمسئولية عن الرعية، توسعوا في بناء المساجد ومؤسسات الخير، كتعويض أو معادل لظلم الرعية مسلمين وأقباطاً.

وبرز التدخل الثاني بقوى الاحتلال البريطاني لمصر، حيث بدأ في شق وحدة الأمة عن طريق البحث عن منطقة تجانس فيها مع المسيحيين

الأقباط، الذين أبوا عليه ذلك. وكرّد فعل لذات التغلغل الثقافى الغربى ظهرت جماعة الإخوان المسلمين، التى نحتاج إلى التعرف على طبيعة علاقتها بقوى الاحتلال - فى العشرينيات والثلاثينيات والأربعينيات تسعى للحفاظ على الدين والثقافة.

غير ذلك كان تاريخ مصر هو تاريخ شعب واحد التمييز بين وحدتيه محدود وغير محسوس. غير أنه ابتداء من فترة انعقاد المؤتمر القبطى فى 1911، وحتى ثورة يناير (كانون الثانى) 2012، بدأ إدراك أن هناك جماعتين، المسلمين والأقباط، يغذى هذا الانفصال التدخل الخارجى الذى ما زال مستمرا حينا، والأحداث والتفاعلات الداخلية حينا آخر، الأمر الذى فرض الحاجة إلى بناء جسور الثقة القوية لاستعادة الوحدة من جديد.

ويشير تأمل الأحداث والتفاعلات المرتبطة بها إلى أن ثورة 25 يناير (كانون الثانى) شكلت نقطة اقتراب وتداخل بين عنصري الأمة، ليشكلا وحدة واحدة، وشعبا واحدا، متماسكا من جديد. وذلك بسبب وقوع أربعة تطورات هامة، تشكل جميعها قوى دافعة لإعادة الالتحام القوي لعنصري المجتمع.

ويتمثل التطور الأول فى التغيرات التى بدأت تطرأ على الجماعة الإسلامية وعلى رأسها جماعة الإخوان المسلمين والسلفيين، حيث يتصل التغير الأول بالميل المتنامى تاريخيا عند جماعات الإسلام السياسى، لنبذ العنف والعمل بآليات السياسة. والثانى أنه من خلال ممارسة السياسة سوف يتم توجيههم وذلك من شأنه أن يخفف تطرفهم العقيدى لصالح

ممارسة السياسة بأساليبها المتنوعة والمرنة التي ليس العنف من بينها.

بينما يشير التغير الثالث إلى أن أجيال الشباب أصبحت لا ترضى بأفكار كبار السن، ومن ثم فهم أكثر انفتاحاً على الأفكار الحديثة، وأكثر قابلية للالتقاء بالآخر الديني، الذي شاركه صناعة الأحداث في ثورة يناير.

ويذهب التطور الثاني إلى أن الجماعة القبطية بدأت تواجه بعض التغيرات هي الأخرى، أخذت سيطرة الكنيسة على الشباب تضعف، الذين بدأوا يرون أن سلطة الكنيسة ينبغي أن تقتصر على أمور العبادة، ولا دخل لها بالسياسة وأن هناك ميلاً إلى أن تكون ممارستهم للسياسة ليست مقصورة على قضايا قبطية فقط ولكنها ممارسة ومشاركة تتعلق بقضايا وهموم مصر كأمة ينبغي أن ينشغل بقضاياها الجميع. يضاف إلى ذلك بداية حدوث خلاف بين أقباط المهجر وأقباط الوطن، فقد ضعف تأثير الفريق الأول، لأن الفريق الثاني يستطيع أن يضغط لتحقيق مصالحه. يضاف إلى ذلك وقوع تغير جديد يتمثل في اتساع مساحة النخبة المدنية القبطية، على حساب النخبة الدينية وذلك يعني اتساع قابلية وإمكانية التقائها بالنخبة المدنية في الجماعة الإسلامية.

ويؤكد التطور الثالث على اتساع النخبة المدنية، التي ترفض تدين قضايا وتفاعلات وسلوكيات المجال العام، وهي نخبة واسعة تخرجت من مؤسسات التعليم الحديث، وتشكل الجسد الحقيقي للدولة. وتتسع يوماً بعد يوم من خلال عناصر النخب الدينية - الإسلامية والقبطية على السواء - التي بدأت في التدفق إلى ساحته، بحيث أننا سوف نجد أنه

بمضي الزمن سوف تتزايد مساحة الكتلة المدنية على حساب الكتل الدينية الإسلامية والقبطية. هذه الكتلة المدنية هي التي سوف تشكل قاعدة الدولة الحديثة، وهي التي يقع على عاتقها عبء إنجاز التحول الديمقراطي، والتأكيد على احترام حقوق الإنسان.

بينما يتشكل التطور الرابع من الشعب المصري، الذي سئم التطرف الديني، كما كره الفتن، والعنف والقتل على الهوية الدينية، ويميل مزاجه الآن إلى روح الاعتدال والاتحاد حول عواطف المواطنة لمصر والانتماء لها، ويسعى للحاق بالتحديث، من خلال التأكيد على قيم التسامح، والتضافر مع جهود الآخر، والعمل باتجاه ترسيخ قيم وقواعد إدارة الحكم الرشيد.

## الأقباط على مرجعية الحضارة والتاريخ

يحتاج الحديث عن الجماعة القبطية في مصر إلى قدر من التأمل الذي نحتاج دائما أن يكون موضوعيا ومحايذا، وربما أقول باردا، كما يحتاج إلى خيال يتجاوز ما تشير إليه مظاهر الحقائق. يحتاج تأمل واقع الجماعة القبطية ومكانتها في بناء المجتمع المصري إلى نظرة تتجاوز الانقسامات الدينية، حيث الانطلاق من فرضية أن عواطف التدين الشامل تتجاوز تفرعات الأديان وربما تناقضها المصطنع. نظرة تقترب قدر الإمكان من أن تكون نظرة دينية ما ورائية Religious - Meta متدنية، تدرك أن التسامح هو السمة الجوهرية للأديان والتدين جملة. نحتاج إلى رؤية إستراتيجية تحلق بالواقع باتجاه ما هو أبعد وأشمل، نعتقد في انطلاق كل الأديان من جذر واحد دون أن تتقيد بتفاصيله أو تسقط أسيرة أو حالة.

في ظل ذلك فإنه لكي نبحث في المسألة القبطية فإن علينا أن نعطي اعتبارا لبعض الحقائق المتمثلة في كونها ذات طبيعة حضارية. في إطارها نستطيع التأكيد على أن الأقباط هم الجماعة الأصلية والأصلية في تاريخ مصر، فقد عرفوا بمصر، كما عرفت مصر بهم. فكلية «قبطي» هي تحريف لغوي للكلمة اليونانية «إيجبتوس» Aegyptus التي أطلقها اليونان القدماء على مصر ووادي النيل. وقبل مجيء العرب إلى مصر أطلقوا على سكانها المحليين لفظ «القبط»، كما أطلقوا على مصر «دار القبط» وقبل الفتح الإسلامي كان يطلق على المصريين «الأقباط»، وهناك من يؤكد أن كلمة إيجبتوس من وحي «هوميروس» الإغريقي في أسطورته التي ألفها في الفترة 1600-1200 قبل الميلاد، حيث كان يحلم أن يفتحها الإسكندر الأكبر. وهناك من يرجع الاسم إلى أنه مشتق من كلمة «خط كابتاح» الفرعونية وهو اسم «لمعبد بتاح» في العاصمة القديمة «منف»، غير أن هذا الإسناد لا يلقي قبولا من علماء اللغة. وهناك رأي ثالث يرجع أصل كلمة «قبط» إلى «قفط بن مصر ايم بن حام بن سيدنا نوح»، وهو بالعبرية «قفاطيم» غير أن هذا الإسناد لا يستند إلى أساس علمي، ولم يرد له ذكر في الكتاب المقدس<sup>(1)</sup>. وحينما وقع الفتح الإسلامي لمصر أصبحت تطلق لفظة الأقباط على السكان الذين لم يسلموا وظلوا على مسيحياتهم. لأن الإسلام بطبيعته دين عابر للقومية والوطنية، فمن أسلم عبر مغنويا إلى حدوده الأوسع وسُمِّي مسلماً، ومن بقي قبطيا ظل مرتبطا بمحليته فسمي قبطيا، ولأن المسيحية الأرثوذكسية لها طبيعتها الخاصة، فقد تضافرت

(1) سامية عياد: المشاركة السياسية للأقباط، المجلس الأعلى للثقافة

<http://www.copts-United.com/articlec2010.php?766=1&A=3407g>.

وانظر أيضا ويكيبيديا، الموسوعة الحرة «عدد الأقباط في مصر».

## القبطية مع المسيحية.

وفيما يتعلق بعدد المسيحيين الأقباط في مصر، نجد أن ثمة اتفاقاً عاماً بأن عددهم لا يتجاوز نسبة 10% من إجمالي عدد سكان مصر، أي 8.5 ملايين على أقصى تقدير. غير أنه حسب إحصاء ذاتي لمصادر قبطية يقدر عدد المسيحيين في مصر بأكثر من 12.7 مليون نسمة داخل مصر، بالإضافة إلى مليونين خارج مصر، منهم 900 ألف نسمة بالولايات المتحدة الأمريكية. على خلاف ذلك تذهب إحصاءات وكالة الاستخبارات الأمريكية CIA إلى أن نسبة المسيحيين في مصر لا تزيد على 9% من جملة السكان. وحسب أطلس المعهد الوطني للدراسات الديموغرافية في فرنسا فإن نسبة المسيحيين في مصر تبلغ 5.6% من تعداد السكان في مصر. وهي النسبة التي تأكدت في الإحصاءات الرسمية في مصر، بينما نشرت مصادر في الفاتيكان خبراً مفاده أن عدد المسيحيين في مصر يقدر بنحو 4.5 مليون نسمة، غير أن هذا التقدير لا توافق عليه الكنيسة الأرثوذكسية. فإذا تأملنا جملة التحديدات السابقة، فسوف نجد أن المتوسط العام 8.06% بما يساوي عشرة ملايين نسمة تقريباً إذا افترضنا أن سكان مصر بلغوا 85 مليون نسمة<sup>(2)</sup>.

ويوجد الأقباط موزعين على المحافظات، وفق ثلاثة أنماط أو تجمعات من المحافظات، النمط الأول يضم المحافظات التي توجد بها نسبة عالية نسبياً من الأقباط. مثل محافظة المنيا حيث نسبة الأقباط فيها بلغت 17.8% من جملة السكان، ومحافظة أسيوط التي تبلغ النسبة

(2) نفس المرجع.



فيها 3. 17٪، ومحافظة سوهاج بنسبة 4. 12٪. بينما يضم النمط الثاني المحافظات التي يوجد بها الأقباط بنسبة محدودة كمحافظة القاهرة، حيث تصل نسبة السكان المسيحيين فيها إلى 7٪، ومحافظة قنا حيث تصل نسبة الأقباط إلى نسبة 5. 5٪ والإسكندرية بنسبة 8. 4٪ وبنى سويف بنسبة 2. 4٪ وأسوان بنسبة 08. 4٪. ونمط ثالث من المحافظات تنخفض فيه نسبة الأقباط كمحافظة بورسعيد بنسبة 3٪ والسويس بنسبة 8. 2٪ والبحر الأحمر 2. 8٪ والجيزة بنسبة 2. 7٪ والفيوم بنسبة 2. 6٪ والقليوبية بنسبة 9. 1٪ والمنوفية بنسبة 5. 1٪ والإسماعيلية بنسبة 5. 1٪ والغربية بنسبة 2. 1٪ والوادي الجديد بنسبة 1. 1٪ والشرقية بنسبة 1. 1٪ والبحيرة 9. 1٪ ومطروح 9. 1٪ وسيناء 8. 1٪ والدقهلية 7. 1٪ وكفر الشيخ 5. 1٪ ودمنياط 2. 1٪. وعليه فالمتوسط العام لوجود الأقباط في مختلف محافظات مصر على هذا النحو بنسبة 6. 5٪. وهو ما يعني أن عدد السكان المسيحيين يتراوح بين عشرة ملايين نسمة ونحو ستة ملايين نسمة ونصف<sup>(3)</sup>.

غير أن الأمر المؤكد أننا لا نستطيع اعتبارهم أقلية، لأن كلمة الأقلية تعني جزءاً بينما المواطنة حقيقة كلية، تترسب على ساحتها طبقات التاريخ والحضارة التي عايشها الأقباط وحافظوا عليها. وظلوا ملتصقين بها، هم كالمسلمين يمتلكون كل مصر، لا أقصد جغرافيتها، بل روحها وحضارتها وطاقتها المعنوية الطافية على ساحتها. فالمسلم والمسيحي شركاء في بناء الحضارة، وحينما تصبح الحضارة كلاً، فإن كل من ساهم في بنائها يمتلك هذا الكل. فمصر في كليتها كما هي ملك للمسلمين، هي

(3) عزمي بشارة «أشراف» هل يصح الحديث عن ملف قبلي في مصر؟ المركز العربي للدراسات 7 إبريل 2011.  
<http://www.dohainstitute.org/release/F2117F723-07a-4616-bf2-60Cgb85802cfc>

ملك في ذات الوقت للأقباط، وهو ما يؤكد التعبير الرائع والعميق للمرحوم البابا شنودة الذي قال «إن مصر ليست وطننا نعيش فيه، ولكنها وطن يعيش بداخلنا». نحن إذاً أمام ثلاث كليات متداخلة وممتزجة مصر، والمسلمون والأقباط. وهنا فالحديث عن أقلية وأغلبية في هذا السياق لا معنى له.

حقيقة لا يمكن إغفالها، إن الأقباط هم عنصر الاستمرار التاريخي والحضاري للمجتمع المصري، فقد حافظوا على هويته دون أن تذوب في أية هويات أخرى طرأت وربما تغلبت عليها<sup>(4)</sup> ذلك يعني: أنه لا يمكن الحديث عن الأقباط باعتبارهم أقلية، لأنهم لم ينعزلوا عن المجري التاريخي لتطور المجتمع، الذي أصبح عربياً من الناحية القومية، وإسلامياً من الجانب الديني. فلم ينعزل الأقباط ليشكلوا ثقافة وربما حضارة فرعية، بل ظلوا حراساً على حضارة المجتمع - كما أشرت - في كليتها. وإذا كانت استمرارية الحضارة المصرية القديمة، تتجسد في شخصية أبنائها وبناتها، الذين تمسكوا بهذه الحضارة فقد حقق أقباط مصر ذلك، حيث نجدهم قد حافظوا بجهد تاريخي محمود على الحضارة الفرعونية عبر طبقاتها المتتابة، كما حافظوا على اللغة القبطية - التي كانت لغة مصر - والتي كانت ما تزال حية في ريف مصر حتى القرن السابع عشر. إضافة إلى دور الكنيسة القبطية في الحفاظ على الهوية المسيحية في مصر وترسيخها في كيان المجتمع المصري عامة.

وتتصل الحقيقة الثانية بأن الحفاظ على أقباط مصر، يرجع إلى أن العصر الإسلامي بكامله انطلق من تسامح ديني إسلامي بالأساس.

---

(4) نفس المرجع.

وإدراكا من أن أقباط مصر لهم الحق الكلي في مجتمعهم. لذلك نجد أن جملة الحكام المسلمين لمصر تعاملوا مع الأقباط باعتبارهم أصحاب المجتمع وأصله، ومن ثم اتسعت مساحة الحرية التي تحركوا في إطارها.

أي أن النصارى تنعموا بحرية العبادة طوال عهود الدولة الإسلامية المتعاقبة حتى أن مؤرخاً كالمقريري يذكر في كتابه الخطط أمثلة عديدة على ذلك، ثم يختتم قائلاً «وجميع كنائس القاهرة المذكورة محدثة في الإسلام بلا خلاف». تأكيداً لذلك نجد أن سلوك الدولة الإسلامية تجاه الأقباط في مراحل الخلافة المتتابة كان إيجابياً بامتياز تجسيدا لقوله تعالى: «لا إكراه في الدين» البقرة 256، وقوله تعالى: «إن الذين آمنوا والذين هادوا والصائبين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد» الحج، 17. وفي خطاب النبي محمد «صلى الله عليه وسلم» لنصارى نجران قال: «... ولنجران وحاشيتها وأهل ملتها ولجميع من ينتحل دعوة النصرانية، جوار الله وذمة محمد رسول الله، على أموالهم وأنفسهم وملتهم، وغائبهم وشاهدتهم، وبيعهم - أي كنائسهم - وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير.. أن أحمي جانبهم، وأذب «أدافع» عنهم، وعن كنائسهم وبيعهم وبيوت صلواتهم، ومواضع الرهبان ومواطن السباح حيث كانوا من بر أو بحر، شرقاً أو غرباً، بما أحفظ به نفسي وخاصتي وأهل الإسلام من ملتي»<sup>(5)</sup>.

ونحن إذا تأملنا المتغيرات التي حددت مكانة الجماعة القبطية في

(5) سعد رجب صادق، الإصلاح والتغيير والمسألة القبطية، 2011/2/12،

<http://www.ouregypt.us/education/education23.html>

بناء المجتمع المصري فسوف نجد أن هذه المكانة تحدد في مختلف المراحل التاريخية بواسطة عدة متغيرات متباينة. استناداً إلى ذلك نجد أن الدين لعب دوراً أساسياً في تحديد مكانة الجماعة القبطية حيث نجد أن الدين الإسلامي به وصاية بالنصارى باعتبارهم هم أهل كتاب وأنهم الأكثر قرباً من المسلمين، وقد استمر المتغير الديني هو محدد مكانة الجماعة القبطية في مصر ابتداء من الخلافة الفاطمية وحتى تولي محمد على باشا حكم مصر. ومع بداية حكم محمد على باشا أصبح متغير التحديث وبناء الدولة المدنية الحديثة هو الذي يلعب دوراً أساسياً في تحديد الموقف من الأقباط ومكانتهم. ويشكل الاحتلال البريطاني أحد المتغيرات التي لعبت دوراً في إعادة تشكيل الدولة المصرية ومكانة الأقباط في مجتمعها وهو ما سوف نعرض له في الفقرات التالية.

## الأقباط في عصور الخلافة الإسلامية

لعب التوجه الديني للحكام المسلمين والمجتمع الإسلامي دوره في المجتمع المصري وفي تحديد مكانة الأقباط في بنائه، حيث نجد أن الخلفاء والحكام المسلمين كانوا ذوي توجه إيجابي نحو أقباط مصر. وإذا كان قد تم فتح مصر عام 20 هـ / 641م فإننا نجد أنه خلال القرن الأول الهجري بنيت كنائس عديدة منها كنيسة مارمرقص بالإسكندرية عام 39-56 هـ في ولاية «مسلمة بن مخلد»، وفي مدينة الفسطاط التي أنشأها «عمرو بن العاص» في عام الفتح بنيت أول كنيسة في حارة الروم. وحين أنشأ عبدالعزیز بن مروان مدينة «حلوان» أنشأ فيها كنيسة وبنى فيها «ديرين» وفي عهد الدولة العباسية أمر هارون الرشيد بإعادة بناء

الكنائس، وتجديد كنيسة الروم القربية من «قبة الهواء». وفى عهد المأمون أمر ببناء جميع كنائس الفسطاط وكنيسة في ناحية «سخا» وكنائس أخرى بدير «أبومقار» بوادي النطرون. كما أمر بتجديد كنائس بمدينة الإسكندرية وأديرة بمصر العليا. وفى عصر الدولة الطولونية ثم تعمير وترميم عدد كبير من الكنائس، واستمر نفس السلوك في عصر الدولة الإخشيدية<sup>(6)</sup>.

وفى عهد الدولة الفاطمية، اعتبر الأقباط خلافة «المعز» 341هـ/952م - 365 هـ/975م، عهد السلام العظيم للكنائس، حيث أوكل خراج مصر إلى «أبواليمن قزمان بن مينا» وعهد إليه مع «إبراهيم السرياني» بطريرك الأقباط الإشراف على ترميم الكنائس والأديرة. منها كنيسة «المعلقة» بقصر الشمع، ودير «مارمينا» بقم الخليج. وفي زمن العزيز بالله 365-386 هـ، أمر بتجديد عدد كبير من الكنائس منها كنيسة «الملاك القبلي»، وكنيسة «أبوسيفين» بمصر القديمة. وعندما تولى «الحاكم بأمر الله» الخلافة 386هـ/996م - 411هـ/1020م، عين عدداً من الوزراء النصارى منهم «فهد بن إبراهيم» و«زراب بن عيسى» و «المنصور بن عبدون». وفى العام 411هـ/1020م أصدر أمراً للنصارى بتجديد أديرتهم وكنائسهم، وتعمير دير الأنبا بارسوم العريان بالمعصرة، وكنيسة «بمنية القائد» ودير «نها» بالجيزة. وفى عهد الخليفة «الظاهر لإعزاز دين الله» 411هـ/1020م - 427 هـ/1035م، سمح بتجديد وتعمير جميع الأديرة والكنائس. وفى عهد الخليفة المستنصر بالله 427 هـ/1035م - 487 هـ/1094م، استمرت علاقات الفاطميين الحسنة مع الأقباط ونصارى النوبة، حيث تم في عهده تجديد عدد من الكنائس. وأقطع

(6) نفس المرجع، ص 40.

المستنصر الأرمن «طرة» فهدموا كنيسة «مارجرس» وبنوها كنيسة كبيرة من جديد إضافة إلى بناء بعض الأديرة والكنائس، منها كنيسة «بحار زويلة»، ودير وكنيستين بناحية «الخصوص» بأسيوط. وتجديد كنيسة «العذراء» بحارة الروم بالقاهرة، وكنيسة «الشهيد مرقوريوس» بدير الملاك البحرى، وكنيسة «ماربططر» ببركة الحبش، وكنيستي «العذراء» بقلوبوب والمحلة الكبرى، ودير «ماربططر نقولا»<sup>(7)</sup>

وفى عهد الخليفة الحاكم بأمر الله 495هـ/1101م - 452هـ/1060م الذي كان معتاداً زيادة الأديرة أمر بتجديد دير «نها» ومنح الرهبان 25,000 درهماً وقطعة أرض في منطقة طهرمس بالجيزة، وأمر ببناء وتجديد عدد من الكنائس منها كنيسة السيدة العذراء بدير الخندق وكنيسة المرزوقي وكنيسة مارجرس ببركة الحبش، وكنيسة مارنقولا بحارة زويلة وكنيسة تادروس الشرقي بحارة الروم. وكنيسة مار سابا الإسكندري وكنيسة مارجرس بالمحلة الكبرى، وكنيسة القديس تقلا بالمحلة الكبرى، وكنيسة مارجرس بقصر المفتي بقلوبوب، ودير «أبوسيفين» بطموة بالجيزة. وفى عهد الخليفة الحافظ لدين الله 524هـ/1129م - 544هـ/1149م ثم تجديد وتعمير الكثير من الكنائس، منها كنيسة مارجرس بحارة الروم وكنيسة الميلاد وكنيسة الأرمن وكنيسة الشطبي بالفسطاط. وكنيسة العذراء بقلوبوب وكنيسة بكل من محلة عبدالرحمن وتروجه بالبحيرة، وكنيسة المسيح بالإسكندرية، كما تم بناء كنيسة العذراء بحارة زويلة<sup>(8)</sup>.

(7) نفس المرجع، ص 40.

(8) نفس المرجع، ص 42.

وفى عهد الخليفة الظاهر بأمر الله 544هـ/1149م- 549هـ/1154م، تم تجديد كنيسة مارجرجس بدير الخندق، وكنيسة مارجرجس بدير الأنباتدريس، وكنيسة العذراء بحارة الروم، وكنيسة الأرمن والشهيد مرقوريوس بدير الملاك البحري. وفى عهد الخليفة الفائز بنصر الله 549هـ/1154م- 555هـ/1160م، تم تجديد وبناء ست كنائس وفى عهد الخليفة العاضد لدين الله 555هـ/1160م- 566هـ/1170م، تم بناء وتجديد عشر كنائس وديرين. وفي عام 1272 هـ/1855م أصدر الخليفة العثماني وثيقة الخط الهمايوني وتعني «القانون الشريف» بطلب من أقباط مصر الأرثوذكس لحمايتها من الكنيسة الكاثوليكية التي تدعمها بريطانيا، وتبني كثيراً من الكنائس لأتباعها المتحولين إليها من الكنيسة الأرثوذكسية، وهو الأمر الذي يعني أن القانون شرع لحماية الأقباط وصيانة وجودهم وبطلب منهم بالأساس<sup>(9)</sup>.

## الأقباط في بناء الدولة المدنية الحديثة

إذا كانت المرجعية الدينية الإسلامية هي التي شكلت إطار التعامل المتساوي والمتسامح مع الأقباط، في الفترة السابقة على تولي محمد على باشا حكم مصر. فإن مرجعية التحديث التي شرع في بنائها محمد على باشا هي التي أسست منظومة القيم التي نظمت التفاعل المتساوي والمتسامح بين المسلمين والأقباط، بل إننا نجد أن مرجعية التحديث خلال هذه الفترة تضمنت البذور الجينية للمواطنة. ويرجع ذلك إلى أن المشروع التحديثي لمحمد على باشا لم يكن مشروعاً دينياً،

(9) نفس المرجع، ص 43.

ولكنه كان مصريا بالأساس، وتحديثيا بامتياز، ومن ثم تضمن التأكيد على مفهوم المواطنة المصرية، المواطنة التي تتجاوز التقسيم على أساس الدين أو العرق. وحتى يبنى محمد علي مشروعه التحديثي كان عليه أن يقوي علاقته بالغرب المسيحي، بخاصة فرنسا، وكان منطقيا أن يعمل هذا المشروع التحديثي بعيداً عن أي تمييز أو تفرقة ضد المسيحيين الأقباط، حتى تعبأ له كل الطاقات. إضافة إلى ذلك فقد استحدث محمد علي نظام التعليم الحديث، وهو تعليم غير ديني يتدفق فيه المسلم والمسيحي على السواء، استناداً إلى امتلاك القدرة والكفاءة. لذلك نجد أنه مع نشأة الدولة الحديثة على يد محمد علي باشا نشأت أيضاً منظومة قيم المواطنة، بحيث أدى نشوء المواطنة المصرية إلى وقوع تغير نوعي في أوضاع الأقباط. وإذا كان محمد علي باشا قد أعاد صياغة التركيب الطبقي للمجتمع، وأحل نظام العهد (الذمة) محل نظام الالتزام (المواطنة)، فإننا نجد أن كبار الموظفين الأقباط هم من استفادوا من التغيرات التي طرأت على توزيع الملكية، فأصبح وجهاء الأقباط في عداد كبار الملاك. فقد أتيح للمصريين أن يصبحوا ملاكا للأرض للمرة الأولى، وقد كان الأقباط جزءاً لا يتجزأ من هذا الطبقة. وإذا كان ذلك ما حدث في الريف فإن أقباط الحضر انخرطوا في جسم المجتمع المدني من خلال النشاطات الحرفية والمالية والصناعية، كما انشغل الأقباط مع المسلمين المصريين ببناء المؤسسات السياسية والمدنية والقضائية والتعليمية والإدارية للدولة الجديدة الحديثة<sup>(10)</sup>. وبذلك شكّل عصر محمد علي انعطافاً ونزوعاً نحو مساواة الأقباط ببقية المواطنين في الحقوق والواجبات.

---

(10) عزمي بشارة، مرجع سابق، ص 8.



ارتباطاً بذلك أزال محمد علي قيد الزي الذي كان مفروضاً عليهم في العصر المملوكي وألغى القيود التي كانت تفرض على أدائهم لطقوسهم وشعائهم، وأفسح المجال لإصلاح الكنائس وبنائها من خزينة الدولة، وقد كان محمد علي باشا أول حاكم مسلم منح الموظفين الأقباط رتبة «البكوية» واتخذ مستشارين منهم.

وإذا كان أبناء محمد علي باشا قد استمروا في تجربة تحديث المجتمع المصري، وإن من منطق مختلف، فقد استمروا في ترسيخ مفهوم المواطنة، إذ ألغى سعيد باشا الجزية. وهو الأمر الذي أفسح المجال لفرض الخدمة العسكرية عليهم، والتحق الأقباط بالجيش والقضاء، واستناداً إلى المواطنة المتساوية عين سعيد باشا الأول مصرياً مسيحياً حاكماً على السودان.

وإذا كان الخديوي إسماعيل قد استمر في تجربة التحديث، فإن ذلك قد تضافر مع تعميق مفهوم المواطنة المتساوية والمشاركة بين المسلمين والأقباط. حيث قام بزيادة وجود الأقباط كموظفين في الدولة، حتى حصل بعضهم على رتبة الباشوية كما دعم التعليم الديني للأقباط في نطاق المدارس المشتركة مع المسلمين<sup>(11)</sup>. وترسخ مفهوم موطنة الأقباط بتولية اثنين من الأقباط رئاسة الوزارة، خلال العقد الأول والثاني من القرن العشرين، وهم بطرس غالي باشا 1908 - 1910 ويوسف وهبة باشا 1919 - 1924. وجرى العرف منذ العام 1883 على تعيين قبطي واحد في كل وزارة، ثم ارتفع العدد إلى اثنين عام 1924 عندما شكل سعد زغلول وزارته.

---

(11) نفس المرجع.

استخلاصا مما سبق يمكن القول بأن العصر الخديوي، كان العصر الذهبي للأقباط في تاريخ مصر الحديث، حيث انتقلوا فيه من أقلية تعيش في ظل نظام الملل، إلى مواطنين في الدولة الحديثة. ومن ثم فقد تأكدت مشاركتهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية بصورة كاملة، في جملة النظم الخديوية المتتابة، حتى إن الأقباط تبوءوا منصب الوزارة 12 مرة وهو رقم لم يحدث في عهد أي حاكم في تاريخ مصر الحديث.

وتشكل الأزمة المجتمعية التي تواجه المجتمع أحد المتغيرات الأساسية التي لعبت دورها في تحديد مكانة الأقباط، والعلاقات القبطية الإسلامية، ومدى نضج المواطنة باندماج عنصري الأمة في نطاق المجال العام. وتمتد فترة الأزمة هذه منذ تفجر الثورة العرابية وحتى قيام ثورة 1919 واستمرت طاققتها حتى قيام ثورة 1952. ويشير تأمل هذه الفترة إلى خضوع المجتمع لعدة ظروف، أولها وقوع الاحتلال البريطاني لمصر ودعمه لقيام دولة حديثة، شريطة أن تكون دولة تابعة له ومن ثم فقد تم تدعيم التعليم المدني على حساب التعليم الديني، إضافة إلى فتحه الأبواب لتغلغل الثقافة والقيم الغربية. وهو الأمر الذي كان له تأثيره المتباين على عنصري الأمة، فقد رفضه المسلمون وسكت عنه الأقباط، بل تطرق الأمر إلى حد خروج المسلمين عن الاعتدال الإسلامي، والاتجاه إلى تأسيس جماعة الإخوان المسلمين لمواجهة الغزو الثقافي الغربي، وقد تضمن ذلك قدرا من التباعد بين مكوني الأمة.

في مقابل ذلك وقع تطور قبطي تمثل في «المؤتمر القبطي» الذي دفع بمطالب تؤكد مدنية الدولة ومبدأ المواطنة من خلال خمسة مطالب كالمطالبة باحترام اليوم الديني للأقباط «الأحد» ليكون يوم راحة للموظفين

الأقباط. والثاني اعتماد الكفاءة لشغل مناصب الدولة والثالث حصول الجماعة القبطية على حقوق التعليم الأهلي كأبناء المسلمين، إضافة إلى قيام الحكومة المصرية بالإنفاق على المؤسسات الدينية القبطية، كما تنفق على المؤسسات الإسلامية<sup>(12)</sup>. وبرغم عدالة هذه المطالب، وكونها مدخلاً لتأسيس المواطنة العميقة، إلا أنها جاءت في غير ظرفها الملائم، فالقناعة بمدنية الدولة لم تترسخ بعد، والصراع حينئذ كان غربياً إسلامياً. خاصة أن عهد مصر الإسلامية وعلاقاتها بالخلافة العثمانية الإسلامية ما زال قريباً، وأن صراع الاستعمار كان مقدماً على صراع المواطنة حينئذ. لذلك شكّل مضمون «المؤتمر» وما تمخض عنه جرساً ينبه إلى ضرورة الاهتمام بالأقباط في معادلة المواطنة. والأهم من ذلك أن المسألة القبطية لم تعد تناقش على أساس ديني، بل على أساس مدني وبرزت نخبة مدنية، تناقش القضايا القبطية - الإسلامية، في نطاق الدولة المدنية وعلى قاعدة المواطنة.

غير أن ظروف التوحيد بين عنصري الأمة كانت أكبر من ظروف التفريق، ذلك أن جماهير المجتمع المصري، المسلمين والمسيحيين على السواء، بدأت تكتوي بنار الوجود الاقتصادي الاستعماري من ناحية، وبضغوط الحرب العالمية الأولى من ناحية ثانية. حيث تعرضت جماهير الشعب المصري من الفلاحين، الفقراء والمتوسطين، إضافة إلى سكان المدن من العمال والحرفيين وصغار التجار والمتعلمين والموظفين وصغار الضباط.

---

(12) سمير مرقص، العلاقات الإسلامية المسيحية في مصر، مسارها التاريخي وسيناريوهات المستقبل - بحث غير منشور - ، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية «ندوة»، 2010، ص 10.

إلى جانب نمو وعي البرجوازية المصرية بأهمية السوق الوطنية بالنسبة لصناعاتها الناشئة، الأمر الذي جعلها تقف موقفاً معادياً للاتفاقات التجارية الاستعمارية التي تدعمها قوى الاحتلال<sup>(13)</sup>. ولذلك يمكن القول بأن عناصر التكامل الاجتماعي بين عنصري الأمة كانت قائمة، لكي تشكل من ثورة 1919 «النموذج». من حيث قدرتها على استيعاب القوى الاجتماعية المختلفة، وطرحها لشعارات التف حولها الناس، وفي ظلها تحملوا كل أعباء الثورة. وقد لعبت هذه المشاركة السياسية الجامعة دوراً أساسياً في إيجاد حلول لكثير من المشكلات ذات الطبيعة الدينية والطائفية. وهو الأمر الذي دفع الأقباط إلى الاندماج والمشاركة، مؤشراً ذلك حضورهم الواضح في الانتخابات البرلمانية منذ 1924 وحتى 1950<sup>(14)</sup>. ففي عام 1924 نسبة عضويتهم في البرلمان 7.48% وفي العام 1925 كانت نسبة عضويتهم 7% وفي العام 1926 كانت نسبة عضويتهم 8.62%، وفي العام 1938 كانت نسبة عضويتهم 2.27%، وفي العام 1942 كانت نسبة عضويتهم 10.23%، وفي العام 1945 كانت نسبة عضويتهم 4.55% وفي العام 1950 كانت نسبة عضويتهم 3.13% وهو ما يعني أن متوسط العضوية البرلمانية للأقباط في الفترة من 1924 - 1950 كانت 6.13%<sup>(15)</sup>، وقد كانوا أكثر حصة في ارتباطهم بحزب الوفد الذي وُلد في قلب أحداث 1919.

---

(13) نفس المرجع، ص 12.

(14) نفس المرجع، ص 12.

(15) نفس المرجع، ص 23.

## الأقباط و أركيولوجيا تاريخ ثورة يوليو(تموز)

1952

تشير أركيولوجيا تاريخ ثورة يوليو بأن هناك ثلاث مراحل أيديولوجية قطعها الثورة - نعرض لاثنتين منها في هذه الفقرة - وانتهت إلى نقطة أشبه ما تكون بنقطة البداية. فقد قامت الثورة - في بعض من أسبابها - احتجاجا على التجربة الليبرالية التي أصابها قدر من التشوه، حيث كانت هناك بعض الممارسات التي جعلت العملية السياسية والاقتصادية مقصورة على مجتمع النصف في المئة. وحينما قامت الثورة، اعتقدت في البداية أنها يمكن أن تستمر في الطريق الليبرالي، وإن كان على مرجعية من التوجه القومي العربي. وبرغم أن ثورة 1952 لم يكن في نخبتها مسيحيون، إلا أنهم أكدوا على التوجه القومي العربي ليس في مصر وحدها بل في الحركة القومية العربية، التي لقيت دعما من الأقباط.

كان سماحة البابا شنودة أول من ناصر الشعب الفلسطيني، كما كان ميلاد حنا ووليام سليمان قلادة من أكثر الناس حماسة للمشروع القومي العربي وتأييدا لناصر وسياساته. وقد ساهم ميلاد حنا وزملاؤه من المصريين القوميين في تأسيس حزب التجمع، كمدخل لضمان علمانية الدولة والمجتمع المصري، وهو ما يعني أن النخبة القبطية كانت ضمن النخبة التقدمية التي وقفت وراء المشروع الناصري في العقد القومي<sup>(16)</sup>. ويرجع دعم الأقباط للتوجه القومي العربي التقدمي لثلاثة مبررات، الأول

---

(16) غادة تلحامي، مستقبل المجتمع القبطي في مصر، بحث مقدم لجامعة Lake Forest University بدون تاريخ ص 66-67.

أن الحركة القومية العربية كانت تشكل انفصالا عن الخلافة الإسلامية، التي كان فيها المسيحيون أقلية، بينما هم في المجتمع العربي التقدمي سوف يكونون شركاء في الوطن استنادا إلى قاعدة المواطنة، مع سقوط الدين كبعد مسئول عن التحيز. والثاني بروز بعض التيارات الدينية المتشددة، وفي مقدمتها حركة الإخوان المسلمين، التي كانت تستهدف الحفاظ على التوجه الإسلامي كتوجه يعبر عن المجتمع في مواجهة الغزو الثقافي من الاحتلال الأجنبي. والثالث أن تأييد التوجه العربي القومي شكل قناعة لنخبة عربية نذكر منهم فارس الخوري - وهو مسيحي - الذي خرج من سجون العثمانيين، ليتولى رئاسة الوزراء في سوريا ويدعم توجهها العربي ويحافظ على الاستقلال. وميشيل عفلق الذي ساهم من خلال حزب البعث العربي في ترسيخ فكرة القومية العربية الحديثة<sup>(17)</sup>. وهو ما يعني أن النخبة المسيحية كانت تدفع المجتمع بعيداً عن تبني التوجه الديني الذي قد يتسبب في قصم ظهر مواطنة الأمة. وهي المواطنة التي برزت بأقوى ما يكون عبر التيار الوطني العظيم الذي واكب ثورة 1919 والتي من رحمها برز حزب الوفد ذو التوجه الليبرالي الديمقراطي، الذي شكل إطاراً يضم المصريين، المسلمين والمسيحيين على السواء على قاعدة مصريتهم، وليس استناداً إلى أية توجهات دينية.

غير أنه برغم تأييد الأقباط لثورة 1952 في مرحلة التوجه القومي العربي فإن هناك ثلاثة ظروف أثرت على الموقف القبطي من الثورة. حيث تمثل الظرف الأول في غياب وجود مواطن قبطي في مجلس قيادة الثورة؛ وذلك يرجع إلى تحيز الملك فاروق دينياً. إذ صعب ذلك وصول الأقباط

---

(17) نفس المرجع، ص 69.

إلى الرتب العليا، ومن ثم المشاركة في الثورة. بينما يتحدد الطرف الثاني في أنه حينما ألقى جمال عبدالناصر قانون الأحزاب، استثنى من ذلك جماعة الإخوان المسلمين من الإلغاء. باعتبارها من ناحية ليست حزبا، ولأنها لعبت دوراً فعالاً سواء في مقاومة الاحتلال أو في قيام ثورة 1952، ولأن ضباط في مجلس قيادة الثورة كانوا ينتمون إلى الجماعة. بحيث ترك هذا الأمر انطبعا لدى الأقباط بأن نظام عبدالناصر كان متحالفا مع الإخوان.

ذلك فقد كانت هناك بعض الإجراءات التي تبناها النظام حينئذ كانت هي الأكثر ضررا بالأقباط. ويتمثل الإجراء الأول في سياسات الإصلاح الزراعي وإجراءات التأمين والتأمين، حيث أثرت على الجماعة القبطية بدرجة أكثر من الجماعة الإسلامية. وذلك يرجع إلى أن نسبة عالية من الأقباط كانوا من كبار الملاك الذين صودرت أراضيهم الزائدة عن الحد الذي حدده القانون، إضافة إلى أن إجراءات التأمين نالت المؤسسات والصناعات القائمة في الحضر، وكان أغلب ملاكها من الأقباط. وبرغم أن قوانين الإصلاح الزراعي والتأمين قد منحت الجميع تعويضا عما تم الاستيلاء عليه، بهدف المشاركة به في الاستثمار الاقتصادي من جديد غير أن كبار الملاك بمن فيهم الأقباط عزفوا عن المشاركة الاقتصادية من جديد، بل إننا نجد أن غالبهم، وبخاصة الأقباط قد فضل الهجرة وترك البلاد. وذلك بالإضافة إلى قيام النظام السياسي حينئذ بتجميد المجلس الملي في مطلع الستينيات، ووضع لائحة لانتخاب البطريك، وإلغاء الانتخاب الحر المباشر لصالح ما يعرف بالقرعة الهيكلية. وهو ما يعني إحكام النظام السياسي سيطرته على الكنيسة القبطية، كما أحكم

سيطرته على الأزهر في سعي لتبديد هويته.

في مقابل ذلك تبني النظام السياسي في المرحلة الناصرية موقفا إيجابيا نحو الأقباط، وهو الموقف الذي ندرکه من خلال إجراءات عديدة، ويتمثل أول هذه الإجراءات في الوقوف في مواجهة سعي جماعة الإخوان المسلمين للسيطرة على النظام السياسي. والعمل الدائم لإجهاض وجودهم وقدراتهم، من خلال الاعتقالات المستمرة، بل وتقليص التوجهات الدينية للنظام بخاصة في فترة التوجه الاشتراكي.

يضاف إلى ذلك أنه لم يؤخذ على النظام الناصري ارتكاب أي تحيزات مضادة للأقباط وبالتحديد في شغل الوظائف العامة في مستوياتها الإدارية المختلفة<sup>(18)</sup>. يضاف إلى ذلك أن النظام السياسي في محاولة لبناء شخصية مدنية قبطية من نموذج «مكرم عبید وویصا واصف» قام بالاستعانة بالتكنوقراط الأقباط. وكذلك بالنخبة القبطية المثقفة ليكونا جناحين يتعامل معهما فيما يتعلق بالشأن القبطي<sup>(19)</sup>، وهو ما يعني أن النظام السياسي بدأ يدعم الجناح المدني على حساب الجناح الديني فيما يتعلق بالشأن القبطي. بالإضافة إلى ذلك فإننا نجد أن النظام السياسي بدأ في دفع الجماعة القبطية، من أجل المشاركة في المجال السياسي. في محاولة للتغلب على الثقافة السياسية التقليدية. فنتيجة لأنه لم ينجح سوى قبطي واحد في العام 1957 عن دائرة شبرا، أدخل عبد الناصر مادة جديدة في الدستور المؤقت لعام 1956 تسمح بتعيين عشرة أعضاء في مجلس الأمة

(18) علي ليلة، العالم الثالث، مشكلات وقضايا، دار الثقافة للطبع والنشر والتوزيع، 1985، ص 132.

(19) غادة تلحامي، مرجع سابق.



كان أغلبهم من المسيحيين. الأمر الذي رآه النظام السياسي إجراء مؤقتاً لحين تحديث الثقافة التقليدية بحيث إننا إذا تأملنا عضوية مجلس الشعب في الفترة من 1957 - 1969. لوجدنا أن مجلس الشعب في 1957 ضم عضواً واحداً منتخبا، بينما ضم مجلس الشعب لعام 1964 تسعة أعضاء (عضو منتخب وثمانية أعضاء معينين) بنسبة 5.2% من عدد الأعضاء. وفي سنة 1969 ضم مجلس الشعب 9 أعضاء أقباط (عضوان منتخبان وسبعة أعضاء معينين) بنسبة 6.2% من جملة أعضاء مجلس الشعب، ومع ذلك فقد نظر الأقباط إلى ذلك وكأن وجودهم في مجلس الشعب «مكرمة» بحيث كرس ذلك فصل الأقباط وطور لديهم شعوراً بكونهم ضيوفاً وليسوا مصريين أصلاً لهم حقوقهم المشروعة<sup>(20)</sup>. بالإضافة إلى ذلك لم يحاول الأقباط تطوير آليات لتأكيد شعبيتهم لدى الجماهير، من خلال الخدمات العامة مثلاً - وليس الانعزال - كما فعلت جماعة الإخوان المسلمين، ورغم أن عدد الأقباط أضعافهم عدة مرات، ورغم محاربة الأنظمة السياسية المتتابة لها منذ نشأتها ومحاولة حصارها. وهو الأمر الذي يعني أن عبد الناصر في الفترة من 1952 - 1970 كان يسعى لإرساء قواعد الدولة المدنية العلمانية، وهو السعي الذي لم تتضافر معه جهود الإخوان المسلمين بسبب سعيهم باتجاه السيطرة على النظام السياسي والمجتمع، لتأسيس مجتمع ودولة دينية، كما لم تتضافر معه جهود الأقباط بالتواجد الجماهيري لسلبيتهم وانتظارهم أن يأتيهم كل شيء دون جهد، وعلى طبق من ذهب.

وبرغم أن ثمة جفوة قد وقعت بين الأقباط ونظام ناصر بسبب

---

(20) عزمي بشارة، مرجع سابق ص 11.

إجراءات موجهة تجاه المجتمع وإن كانت قد أثرت على الأقباط بدرجة أكثر، فإن الأمر بدا وكأنه مقصود في عصر الرئيس السادات. وذلك بسبب ظروف عديدة. من هذه الظروف أنه حينما تولى الرئيس السادات كانت شرعيته ضعيفة ومتآكلة، حيث سعى الماركسيون والناصريون باتجاه القضاء على البقية الباقية منها. ومن ثم فبتأثير نصيحة من المهندس عثمان أحمد عثمان الإخواني الميول، عمد الرئيس السادات إلى التخلص من هذه التيارات الأيديولوجية، بإطلاق حرية العمل للجماعات الإسلامية في الجامعات لمواجهةهم والقضاء عليهم. إضافة إلى إخراج الإخوان المسلمين من السجون، والسماح لهم بطبع مجلتهم «الدعوة» من خلال مقابلة له مع المرشد العام للجماعة حينئذ الشيخ «عمر التلمساني». يضاف إلى ذلك التعديل الذي أجري على المادة الثانية في دستور عام 1971 في عام 1980 والتي ذهبت إلى التأكيد على أن الإسلام دين الدولة، والشرعية الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع، وذلك حتى يتمكن من تمرير مادة أخرى تتعلق بالتجديد التلقائي لفترة حكم رئيس الجمهورية بدون تحديد.

وقد ازدادت الفجوة بين الرئيس السادات والأقباط بسبب أفكار وتصريحات نسبت إلى الرئيس السادات حينما أوكل إليه منصب السكرتير العام للمجلس الإسلامي عام 1965 إذ أعلن الرئيس السادات في أحد اللقاءات بأنه «رئيس مسلم لدولة مسلمة» واختزن في الذاكرة القبطية حيث تفاخر بأنه «سيحول أقباط مصر إلى الإسلام في عشر سنوات، أو سيتم تحويلهم إلى ماسحي أحذية وشحاتين»<sup>(21)</sup>. ويتسق مع

---

(21) نبيل عبد الملك، مصر بعد ثورة 25 يناير الحوار المتعدن، العدد 3391/6/9/2011.

ذلك وضعه للشروط العشرة في العام 1980 التي تحدد بناء الكنائس وترميمها. وقد تضافر مع ذلك حالة اغتراب عاشها الأقباط في سبعينيات القرن المنصرم، نتيجة محاولة التيار الديني «المتحالف مع السادات» طرح مسائل فقهية، تتعلق بالوضع القانوني للأقباط ضمن الدولة والمجتمع المصري على أساس مفهوم «أهل الذمة» الذي عاد إلى التداول بعد غياب طويل. وقد ازداد الطين بلة حينما قام الرئيس السادات من ناحية بسبب تظاهرات أقباط المهجر ضده في زيارته للولايات المتحدة في الفترة 1970-1980، وأيضا بسبب رفض البابا لعملية التطبيع مع إسرائيل، الأمر الذي دفعه إلى تحديد إقامة البابا في وادي النطرون، وذلك أضر بمشاعر وأحاسيس الأقباط.

يضاف إلى ذلك بروز بعدان أساسيتان، الأول أوضاع الطبقة الوسطى، حيث بدأت الطبقة الوسطى تتعرض لعدد من الصعوبات المادية، وحتى الأخلاقية. وإذا كان من الثابت أن الطبقة الوسطى تشكل الوعاء الأخلاقي للمجتمع، وهي التي تحافظ بحكم اتساعها وصلابتها الأخلاقية على تماسك المجتمع. هذه الطبقة قد انهارت ماديا، وبدأت أخلاقها تتآكل أمام احتياجاتها المادية واليومية، ولكي تحافظ على بقائها لجأت إلى الدين والاحتماء به، وتنامي وعيها الديني، وأصبح صارما متقشفا صرامة وتقشف ظروفها. ومن ثم تدرّجت في الدخول إلى حظيرة الدين. في البداية هجرت السفور وارتدت الحجاب، وحينما أصبحت الظروف أصعب تحولت إلى النقاب. وبدأت الرمزية الدينية تشق عصا الأمة، لأن الجماعة القبطية أبرزت رموزها في المقابل وبرزت مع الرمزية معانٍ ومشاعر سلبية متبادلة.

وفى نطاق البعد الثاني برزت تيارات دينية اختارت تبني منطق العنف، ورفضت التوجهات الجديدة للنظام السياسي.

في هذه المرحلة ظهرت جماعة التكفير والهجرة، وجماعة الجهاد الإسلامي، التي أضرت باستقرار المجتمع حتى تصفية بعض رموز النظام، وحتى القضاء على رأس النظام ذاته باغتيالها للرئيس السادات.

بالإضافة إلى ذلك فقد رأت هذه التيارات الدينية المتشددة، حينئذ، أن الإضرار بالأقباط وسيلة لإبراز ضعف النظام السياسي والانتقام منه، تأكيداً لذلك فإنه في الفترة من 1970/6/16 وحتى 1972/11/12 أي في حوالي عام ونصف وقعت إحدى عشرة حادثة طائفية تقريباً، ضمنها الاستيلاء على بعض ثروات الأقباط كمحلات الذهب<sup>(22)</sup>. وبرغم ذلك نجد أن المشاركة السياسية للأقباط ارتفعت نسبياً، حيث ارتفع عدد النواب الأقباط في مجلس الشعب عام 1971 إلى 12 عضواً بنسبة 3.3% من عدد مقاعد مجلس الشعب (اثنتان منتخبان وتسعة أعضاء معينين) وفي عام 1976 انخفضوا إلى نحو ثمانية أعضاء بنسبة 2.2% جميعهم معينون، وفي عام 1979 بلغ عدد الأعضاء الأقباط في مجلس الشعب نحو 14 عضواً بنسبة 3.9% منهم (أربعة أعضاء منتخبين وعشرة أعضاء معينين)<sup>(23)</sup>. وهو الأمر الذي يعني أنه برغم الظروف السلبية العديدة التي أحاطت بالأقباط في عصر الرئيس السادات، إلا أن المشاركة السياسية القبطية تقدمت قليلاً مقارنة بالمرحلة الناصرية.

---

(22) الأب أنطون فؤاد، الأقباط والحياة السياسية في القرن العشرين، قراءة تاريخية <http://www.coptcathol.net/section.php?hash>

(23) سمير مرقص مرجع سابق، ص 24.

## بروز المسألة القبطية في عهد مبارك

تعتبر مرحلة حكم الرئيس مبارك هي المرحلة الثالثة في أركيولوجيا الثورة المصرية وإن كانت لها طابعها الخاص فيما يتعلق بالمسألة القبطية. ويبدو أن قانون الأجيال لدورة المجتمع التي قال بها عالم الاجتماع الشهير عبدالرحمن بن خلدون، تصدق على الواقع المصري، حينما نتأمل تتابع مراحل تطور ثورة يوليو فيما يتعلق بأحوال المجتمع، وعلى ساحتها جماعة الأقباط. فجيل البناء الذي تحدث عنه بن خلدون تجسد في المرحلة الناصرية، حيث كان المجتمع فتياً، والوحدة المجتمعية برغم التغيرات الراديكالية التي وقعت، ما زالت متماسكة على قاعدة المواطنة.

وإذا كان الأقباط قد شعروا بالغبن بسبب إجراءات ثورة يوليو، إلا أن الغبن ذاته هو الذي وقع تقريباً على بقية المجتمع من المسلمين. فالتأميم طال المسلمين والمسيحيين على السواء، وكذلك الحرمان من ممارسة الحقوق السياسية لبعض رموز العهد الملكي. ثم جاء الجيل الثاني للمسألة القبطية في عصر الرئيس السادات التي دفعته ظروف عديدة، إلى اتهامه بالتحيز ضد الأقباط وإن كان هدفه أن يتعامل مع الجميع على قدم المساواة. غير أن القوى الغربية لعبت دورها في إبراز موقفه السلبي من الأقباط، حينما دفعت بعض الجماعات القبطية لتحديه والتظاهر ضده أثناء جولاته الخارجية الكثيرة، وهو ما اعتبره تحدياً لشرعيته، وهي مسألة كانت حساسة بالنسبة له. غير أن فترة حكم الرئيس السادات انتهت باغتياله من قبل إحدى جماعات التيار، وجاءت فترة حكم مبارك بنظرة وانتظار إيجابي من قبل الأقباط، فقد كانت الفجوة قد اتسعت بين الأقباط

والنظام السياسي في نهاية عصر السادات بسبب المادة الثانية المتعلقة بالشرعية الإسلامية في الدستور، والتي شددتها في تعديل 1981. إضافة إلى الشروط العشرة المتعلقة ببناء الكنائس، بحيث نجد أن الأقباط تنفسوا الصعداء بمقتل الرئيس السادات، وتولى الرئيس مبارك حكم مصر، خاصة أنه اتخذ مجموعة من الإجراءات التي اعتبروها إيجابية فيما يتعلق بالشأن القبطي. فقد تميزت سياسة مبارك تجاه بناء الكنائس وإعادة تجديدها بنوع من المرونة النسبية، إضافة إلى اعتباره عيد ميلاد السيد المسيح عليه السلام عطلة رسمية للدولة. وذلك بالإضافة إلى أنه نظراً لأن الشارع المصري أصبح أكثر تشدداً، فإن الدولة لجأت إلى محاربة التيار الأصولي بقسوة، حتى بلغ الأمر أنها اعتبرت حركة الإخوان المسلمين برغم اعتدالها، حركة «محظورة». وبرغم أنها لم تقم بتحسين كبير لعلاقتها بالأقباط، فإنها لم تحدث قطيعة مع السياسات الساداتية فيما يتعلق بهم، فعلى سبيل المثال، اقتصر تمثيل الوزراء الأقباط على اثنين تقريباً.

بالإضافة إلى ذلك فقد انخفض تمثيل الأقباط في عضوية مجلس الشعب في عصر مبارك بصورة واضحة ففي سنة 1984 بلغ عدد الأعضاء الأقباط تسعة أعضاء بنسبة 1.9 % من عدد أعضاء البرلمان (أربعة منتخبون وخمسة معيّنون). وفي سنة 1987 بلغ عدد الأعضاء الأقباط في البرلمان عشرة بنسبة 2.2 % (ستة منتخبون وأربعة معيّنون) وفي عام 1990 بلغ عدد الأعضاء الأقباط سبعة أعضاء بنسبة 3.1 % (عضو منتخب وستة أعضاء معيّنون). وفي عام 1995 بلغ عدد الأعضاء ستة أعضاء بنسبة 3.1 % (جميعهم معيّنون) وفي عام 2000 بلغ عدد الأعضاء سبعة أعضاء بنسبة 1.5 % (ثلاثة منتخبون وأربعة معيّنون) وفي

العام 2005 بلغ عدد الأعضاء ستة أعضاء بنسبة 1.3 ٪ (عضو منتخب وخمسة أعضاء معينون). وهو انخفاض واضح في التمثيل البرلماني في فترة حكم مبارك<sup>(24)</sup>. يضاف إلى ذلك تقليص المشاركة السياسية للمواطنين المصريين الأقباط في الحزب الوطني الديمقراطي، باعتباره التنظيم الحاكم الذي كان يرأسه الرئيس مبارك. حيث تم استبعادهم من القوائم الانتخابية للحزب الوطني بذريعة عدم قدرتهم على الفوز، كما استبعد طرح مشكلتهم الاجتماعية وهمومهم الحياتية في برامج الأحزاب السياسية الأخرى. وقد تباينت تقييمات المواطنين الأقباط لأوضاعهم في عهد مبارك من خلال اتجاهين:

الأول ينظر بإيجابية إلى سياسة مبارك في التعاطي معهم من خلال المقارنة بعصر السادات ويصل إلى نتيجة تؤكد أن عصر مبارك يتميز بمرونة نسبية. بينما يرى الاتجاه الثاني أن الشارع المصري أصبح في عصر مبارك أكثر تشدداً، وأن الدولة اتجهت لمحاربة التيار الأصولي وأهملت نسبياً الاهتمام بقضايا الأقباط<sup>(25)</sup>.

غير أننا نجد أن هناك عدة ظروف طرأت على العلاقة بين نظام مبارك والأقباط، فدفعت بهذه العلاقة إلى ساحات أكثر سلبية، من هذه الظروف أن نظام مبارك بدأ وكأنه يعاني من الانهيار، فالطبقة الوسطى يتواصل انهيارها، الذي يتجلى من خلال تعميق وعيها الديني. وهو الوعي الذي غذته الفتاوى الدينية المنحرفة، التي طال بعضها الأقباط،

(24) سمير مرقص مرجع سابق، ص 24.

(25) عزمي بشارة، مرجع سابق، ص 12.

حتى شكل هذا الوعي حاجزا بين عنصري المجتمع، المسلمين والأقباط، ويتمثل الطرف الثاني في تأرجح تعامل نظام مبارك مع المسألة القبطية. فنظراً لأن النظام يصاب بالفرع من أي ضغط خارجي، ولأنه يعتمد على الأجهزة الأمنية، ولأن النيابة العامة كانت واقعة بالكامل تحت تأثير وزير العدل، الذي يعينه الرئيس ويعطيه التعليمات. فقد أدى ذلك إلى تأرجح سياسة الدولة فيما يخص الأقباط، فمرة يخالف النظام القانون لإرضاء الأقباط كما حدث في واقعة إسلام «وفاء قسطنطين» التي تقاعست الدولة عن حمايتها وسلمتها للكنيسة. ومرة يتخاذل النظام عن حماية الأقباط، كما حدث في واقعة الاعتداء على كنيسة القديسين في الإسكندرية وحوادث أخرى. بحيث أدى هذا التحفظ إلى فقدان الثقة في القانون، الأمر الذي دفع الناس إلى انتزاع حقوقهم بأيديهم فحدثت جرائم بشعة<sup>(26)</sup>. في هذه الفترة أصاب الكثير منها الأقباط، وأبرزها حادثة أو جريمة «نجع حمادي» وحادثة كنيسة القديسين.

ومما يدل على تأرجح أسلوب مبارك في التعامل مع المسألة القبطية أننا نلاحظ أنه أحياناً ما كان يضر بالأقباط، لتنفيذ بعض سياساته فقد كان النظام يفتعل أحياناً بعض أحداث الفتنة الطائفية للتغطية على بعض الأداء المنحرف للنظام. فقد طرحت بعض الأفكار التي أكدت أن تفجير كنيسة القديسين بالإسكندرية كان من تدبير وزارة الداخلية للتغطية على عملية تزوير الانتخابات الأخيرة. وقد تقدم أحد المحامين في هذا الصدد ببلاغ إلى النائب العام ضد وزير الداخلية المصري، حينئذ،

---

(26) عزمي بشارة، مرجع سابق، ص 17.



حبيب العادلي بأن أجهزته الأمنية هي المسؤولة عن ذلك<sup>(27)</sup>. كما أن هناك من يؤكد أن تفجير حادثة القديسين لاستنفار العنف الطائفي، حتى تتحول حالة الاحتقان العام نحوه وأثناء ذلك يتم تمرير ملف التوريث الذي كان مرفوضا على مستوى المجتمع<sup>(28)</sup>.

في مقابل ذلك فإننا نجد سلوكا متساهلا نحو الأقباط تجلى ذلك في سياسات النظام السياسي تجاه بناء الكنائس أو تجديدها. تأكيداً لذلك أصدر الرئيس مبارك قرار رقم 291 لسنة 2005 يمنح المحافظين بموجبه سلطة إصدار تصريحات للأقباط لإعادة بناء الكنائس في غضون ثلاثين يوماً من تاريخ استلام الطلبات، وفي حالة الرفض من الضروري توضيح الأسباب. مثال على ذلك أكد محافظ أسبوط على سبيل المثال في 17/2/2008 أنه أصدر 200 تصريحاً لتعمير وتجديد الكنائس. بل إننا نجد أن الرئيس مبارك أثناء علاجه بألمانيا أصدر القرار رقم 64 في 19 مارس 2010 بالترخيص لطائفة الأقباط الأرثوذكس بإقامة كنيسة السيدة العذراء والقديس أثناثيوس الرسول بمدينة 15 مايو. كما صدر القرار الجمهوري رقم 174 لسنة 2005 للترخيص بإقامة كنيسة مارمينا بالفرازة بالوادي الجديد.

الجماعة القبطية هي الفاعل الثالث خلال هذه المرحلة ويبدو أن هذا التآرجح في سلوك النظام السياسي والفشل في إدارة المسألة القبطية - الإسلامية، يرجع إلى ضعفه وانهايار سياساته، لتحديث المجتمع

---

(27) سامية عياد، المشاركة السياسية للأقباط، مرجع سابق، ص 8.

(28) الأب أنطون هؤاد، مرجع سابق.

وتتميته، بحيث أصبح قابلاً للاستجابة للضغوط الداخلية والخارجية معاً. فمن ناحية الضغوط الداخلية نجد أن الأقباط بدأوا يطورون بعض الاهتمامات والمطالب الخاصة إلى حد التطرف. يشخص ذلك قول الأديب علاء الأسواني «أن هناك مشاكل عامة يعاني منها الجميع، المسلمون والأقباط، على حد سواء، مثل الحرمان من التعليم، ومن تكافؤ الفرص والتعرض للظلم والفساد. فتضال الأقباط ينبغي أن يندرج تحت نضال المواطنين جميعاً في مصر»، ويستمر في حديثه قائلاً: «عقد الأقباط مؤتمرات عديدة، لم يطالبوا خلالها أبداً بتطبيق ديمقراطية حقيقية، أو منع تزوير الانتخابات أو إلغاء قانون الطوارئ أو الإفراج عن المعتقلين وإنما تركزت كل مطالبهم في تحقيق امتيازات للأقباط<sup>(29)</sup>. ويتضافر مع ذلك تصريح الإنبا «بيشوي» قال فيه: «أن الأقباط هم أصحاب مصر الأصليين، وأن المسلمين ضيوف» وهو منطلق يفصل الحاضر المصري عن العروبة والإسلام ويؤسس لنزعة مصرية خاصة، لا ترى أن معتقي الإسلام مصريون» كأنما هم ألقوا بمصريتهم جانباً حينما اعتنقوا الإسلام<sup>(30)</sup>، وهو ما يناظر القول بأن الأقباط قد تخلوا عن مصريتهم حينما قرروا اعتناق الإسلام. وما ذهب إليه البابا شنودة الثالث في مناشدته للحكومة المصرية أن تعمل على ما أسماه «معاناة المسيحيين المصريين» والقضاء على أسباب تنامي الصراع الطائفي في مصر. بحيث أدى طرح هذه الأفكار في المجال العام إلى تسميم الحوار العام بين المسلمين والأقباط.

وإذا كانت مراعاة العدالة التوزيعية - بما في ذلك عدالة توزيع

(29) سعد رجب صادق، مرجع سابق، ص 13.

(30) صحيفة الشرق الأوسط، العدد 29037، بتاريخ 2003/8/26.

الفرص في الوظائف العامة - وفق معايير حديثة مسألة هامة، فسوف يؤدي تحديث المجتمع واكتسابه لمنظومات القيم الحديثة إلى توفير حل لها. وقد أصبح من الضروري أن يعمل النظام السياسي في هذا الاتجاه ليواصل تأكيد موقف تراث ثورة يوليو 1952 في مرحلتها الناصرية من المسألة القبطية. فإن المسألة الشائكة الثانية هي مسألة بناء وتجديد دور العبادة، وبرغم أن الأنظمة السياسية في العصور التاريخية في المجتمع المصري - كما عرضنا لها - لا تقف في مواجهة بناء دور العبادة، غير أن تزايد الطلبات البناء يثير كثيراً من الشكوك بشأنه. حيث يشير استعراض عدد الكنائس المصرية الحاجة إلى التأمل، إذ تذهب إحدى التقديرات إلى أن عدد الكنائس في عام 1957 بلغ 2400 كنيسة. في حين تذهب صحيفة الشروق في 18/4/2009 إلى أن العدد هو 1750 كنيسة استناداً إلى إحصاء صادر عن الكنيسة، في حين يقدرها الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء، وهو الأصدق باعتباره جهازاً رسمياً بنحو 2400. بينما تذهب جريدة المصري اليوم إلى أن عدد الكنائس بلغ عدد 2000 في مقابل 65,000 مسجد، وأن مساحة بعض الكنائس تساوي 20 مسجداً. وفي تقدير وزارة الخارجية المصرية في 18/7/2008 فإن عدد الكنائس يصل إلى نحو 2524 كنيسة<sup>(31)</sup>. وحسب تقدير وزارة الخارجية في مصر يوجد 196 دير، منها 84 دير للأقباط الأرثوذكس.

وفي تقرير لصحيفة الشرق الأوسط أن دير «أبو مقار» والواقع بوادي النطرون عند الكيلو 100 على طريق مصر إسكندرية الصحراوي، بني على مساحة 11,430,000 متر مربع، ويقيم به 120 راهباً فقط. وأن

---

(31) نبيل عبد الملك، مرجع سابق.

دير السيدة العذراء بالمرن جنوب غرب أسيوط بصعيد مصر، وعلى بعد 450 كيلومتر من القاهرة يقع على مساحة 8 كيلومتر مربع «8.000.000 متر مربع». وتحاط الأديرة بأسوار عالية تصل إلى عشرة أمتار، وأحياناً 11.5 متراً كما في «دير السريان»، و«دير مواسى». ويصل سمك الحائط إلى 3.5 متر كما في دير أبو مقار و2 مترين في دير الأنبا بيشوي، وعلى الأسوار أبراج محصنة تصل إلى ارتفاع 16 متراً في دير أنطونيوس، 60 متراً في دير أبو مقار، ورغم أنه من المعروف أن الرهبنة تعني الزهد في الدنيا والعيشة البسيطة المتقشفة<sup>(32)</sup>. وهو الأمر الذي يعني قدراً من المغالة من الجانب القبطي في ما يتعلق ببناء الكنائس والأديرة. وتحتاج من الدولة لتقنين حاجة الإنسان إلى العبادة، بمتوسط عدد أمتار معينة، لا تفرقة فيه بين المسلم والمسيحي، وذلك للحفاظ على ثروة المجتمع من الأراضي التي يمكن أن تستغل في الزراعة أو الصناعة. فمن غير المعقول والمنطقي أن تتحول أرض مصر إلى أرض عبدة، سواء للمسلمين أو الأقباط.

وتعتبر جماعات التيار الإسلامي الفاعل الرابع الذي لعب دوراً أساسياً في التعامل أو حتى إثارة وتأجيج المسألة القبطية - الإسلامية، وذلك لأنها دفعت إلى تصلب بعض المواقف بسبب عدة ظروف. بداية نجد أن التيار الإسلامي لا يتضمن فصيلاً واحداً ولكنه يضم عدة جماعات أولها جماعات العنف الديني، ومن المعتقد أنها انسحبت من على المسرح، وتركت الساحة لبعض من المتشدددين السلفيين. والثانية جماعة الإخوان المسلمين، وهم وإن كانوا ليسوا أهل عنف، إلا أنهم يستخدمون الدين في السياسة. ثم جماعة الأزهر الشريف كتيار محوري، وهو يعبر عن مرجعية

(32) عزمي بشارة، مرجع سابق، ص 27.

وسطية تقاس حسب مؤشرات سلوكيات التطرف الإسلامي، أو حتى الانحرافات في استخدام الدين.

استناداً إلى ذلك فإن ثمة ظروفًا تدفع التيار الإسلامي إلى حالة من التشدد والصرامة التي أضرت بالمسألة الوطنية. أول هذه الظروف، أن غالبية جماعات أو قوى التيار الإسلامي تحركت من منطقة الوسط والاعتدال - التي يؤكد عليها الدين الإسلامي - إلى منطقة التطرف والتصلب التي يرفضها الإسلام. بينما يتمثل الطرف الثاني في سلوك النظام السياسي وقوته فيما يتعلق بدعم مرجعية الاعتدال والوسطية الإسلامية، وعلى أساسها يرفض، ومن ثم يعاقب تطرف بعض الجماعات التي ابتعدت عن هذه المرجعية. والثالث سعي بعض الجماعات لتدوين السياسة أو تسييس الدين، وهي الحالة التي تختلف عن طبيعة الدين وطبيعة السياسة. لأن اللعب بالدين في السياسة، يؤدي إلى تزييف وعي المسلمين البسطاء وشق وحدة الأمة، ومن ثم فقد كان على النظام السياسي اعتبار ذلك انحرافاً ومهدداً للأمن القومي.

استناداً إلى ذلك فإننا نجد أننا أمام ثلاثة مواقف متباينة تجاه الأقباط والمسألة القبطية، الموقف الأول يتمثل في التيار الإسلامي المعتدل، والذي يجسده فكر الأزهر الشريف. الذي ينظر إلى الأقباط باعتبارهم إخوة كتاب أمرنا الله بالود معهم والعلاقات المتكاملة بهم، لذلك كان الأزهر دائماً في مقدمة من أدانوا حوادث العنف الموجهة للأقباط. وهو بذلك أدان اعتداءات نجع حمادي و«صول» و«أطفيح» و«كنيسة القديسين»، باعتبارها اعتداءات على إخوة كتاب، يدينها الإسلام. بينما تتمثل الجماعة الثانية في جماعة الإخوان المسلمين، وهي جماعة تتعامل مع الدين

تعاملاً برجماتيا، فهي تميل إلى تميع الإدانة الدينية لمثل هذه الأفعال كما فعل الأزهر، الذي قدم إدانة صريحة وواضحة. حيث نجد مواقفهم متميعة كقولهم «إن الإخوان يرفضون كل أشكال العنف وتهديد الأمن من المسيحيين» والمسلمين على السواء، وهو خلط بين المعتدي والمعتدي عليه<sup>(33)</sup>. وهم بذلك يكتفون بالإدانة من دون نقد الثقافة التقليدية المنحرفة التي تؤدي إلى أعمال العنف والتطرف، ومن دون تأكيد واضح على أن الوطن للجميع. وأن على الدولة أن تمثل المرجعية لجميع مواطنيها، فموقف الإخوان يتضمن تمييزا ضد مواطنين، برغم أن إدانتهم للتفجير قد تكون صادقة<sup>(34)</sup>. يؤكد ذلك قول الرئيس محمد مرسي حينما كان رئيسا لحزب الحرية والعدالة «أن مشكلات الأقباط مبالغ فيها» وبلغه المنح يقول إنهم «سوف ينعمون بالسلام»<sup>(35)</sup> دون أن يؤكد على مفهوم المواطنة المتساوية على قاعدة الدولة الحديثة، التي منح الجميع فيها حقوق العيش في سلام. أو قول الشيخ الغزالي «رحمه الله» عن الأقباط أنهم «أسعد أقلية في العالم» فهم يمتلكون 4% من اقتصاد المجتمع وثروته برغم أنهم يشكلون 40% من السكان، ويحظون بمكانة اجتماعية مرموقة، ويتمتعون بحماية الأنظمة المتعاقبة لهم<sup>(36)</sup>. فهو يتحدث عن الآخر بلغة «المن» وينسى أن لهم حقوقا كاملة في المواطنة، ومن حقهم أن يحصلوا على الفرص التي تؤهلهم لها قدراتهم.

---

(33) اليوم السابع، الأقباط والثورة، من العزلة إلى الحوار والصدام والهجرة في 2011/12/29.

<http://www.youm.com/News.aspNewsid=266191>

(34) عزمي بشارة، مرجع سابق، ص 27.

(35) اليوم السابع، الأقباط والثورة .. من العزلة إلى الحوار والصدام والهجرة، مرجع سابق.

(36) عزمي بشارة، مرجع سابق، ص 34.

وتشكل جماعات التطرف الإسلامي- حتى ارتكاب العنف- الجماعة الثالثة في هذا التيار والتي لها موقف محدد وواضح من الأقباط، والتي تتجسد في أفكار بعض غلاة السلفيين. وبرغم أن الكثيرين يعتقدون أن السلفية دخيلة على مصر ككل المظاهر الدخيلة علينا، كالنقاب والجلباب القصير وإطلاق اللحي، والتشدد الحرفي في قراءة النصوص. تأكيداً لذلك أنه برغم إدانة الشيخ السلفي «أبو إسحق الحوئي» إن تفجير كنيسة القديسين لا يجوز شرعاً. إلا أنه يذهب إلى القول بفرض «الجزية» على المسيحي، ويجب عليه أن يدفعها «وهو مدلدل ودانه» - ويلاحظ أن التعبير فيه خروج على الأدب الإسلامي، إضافة إلى أن أمثاله من السلفيين الذين أفتوا بتحريم إلقاء السلام على المسيحيين وتهنئتهم بأعيادهم، بالإضافة إلى عدم قتل المسلم بالكافر، وعدم جواز إتاحة الوظائف المهمة لهم<sup>(37)</sup>. وهي فتاوي تخالف المعاني الإسلامية السامية نصاً وروحاً وتستحق تجريمها حفاظاً على الأمن القومي. وبرغم هذه المعتقدات الفاسدة، إذا قيس بطبيعة السياق والعصر الذي قيلت، فإن الأشاوس السلفيين هم الذين كانوا يدعون في زمان مبارك إلى لزومية طاعة أولي الأمر، وقد كانت لهم علاقة إيجابية في هذه الفترة مع مؤسسات الأمن القومي.

وقد توازي مع ذلك ضغط خارجي استنفّر فيه أقباط المهجر القوى الغربية - الفاعل الخامس - التي أصبحت فاعلاً في موقف التفاعل أيضاً، والتي كانت جاهزة وكأنما تنتظر الإشارة لتصريحات نارية. فتعليقاً على حادثة كنيسة القديسين. عبر ساركوزي بروح صليبية في 17/ 2011 عن الحادثة بقوله أن بلاده قلقة مما سماه «العنف الأعمى» وقال

(37) نفس المرجع، ص 29 - 30.

«لا يمكن أن نقبل ومن ثم أن نسهل، ما يزداد شبها أكثر فأكثر بمخطط تطهير إجرامي في الشرق الأوسط، وأكرر مخطط تصفية دينية في العراق كما هو الحال في مصر. فمسيحيو الشرق الأوسط هم في أوطانهم، وأنهم هناك في بلدانهم وأغلبهم منذ ألفي عام. لا يمكننا القبول بأن يختفي هذا التنوع البشري والثقافي والديني من هذه المنطقة من العالم...» كما طالب بابا الفاتيكان «بندكت السادس عشر» في لقائه السنوي التقليدي مع سفراء وممثلي دول العالم، حكومات الشرق الأوسط وقياداته الإسلامية إلى «العمل من أجل أن يحيا مواطنوهم المسيحيون في أمان .... وإن تتابع الهجمات يمثل دلالة واضحة على الحاجة الملحة لاتخاذ تدابير فعالة<sup>(38)</sup>. ذلك برغم أن الكنيسة الكاثوليكية قامت - تاريخيا - بالتبشير بين مسيحيي الكنيسة الأرثوذكسية، وهو الأمر الذي دفع الأخيرة إلى طلب الحماية من الباب العالي في الخلافة العثمانية، وصدر «الخط الهمايوني» لحماية الكنيسة الأرثوذكسية. وهو ما يعني أنه وإن استغل النظام السياسي أحداث الفتن الطائفية، لتحويل حالة الاحتقان العام نحو مناطق بعيدة عنه، إلا أنه قابل ذلك بتقديم تسهيلات موقفية للأقباط لتجاوز ضغوطهم وضغوط القوى الخارجية.

ما نريد أن نشير إليه أن المسألة القبطية أصبحت ساحة لممارسة الضغوط في اتجاهات متنوعة، فالنظام السياسي كان يستخدم ورقة الأقباط في اتجاهات عديدة، إما لتمرير بعض سياساته، أو لمغازلة التيار الإسلامي، أو لجلب رضا العالم الخارجي، بادعائه حماية الأقباط والعمل باتجاه أمانهم. في مقابل ذلك يستخدم الأقباط ذات المسألة القبطية

---

(38) نفس المرجع، ص 27.



للحصول على مكاسب سواء فيما يتعلق ببناء دور العبادة، أو في التواجد البارز في بيروقراطية الدولة. كما تستخدم القوى الغربية ورقة الأقباط - كحق أريد به باطل - باعتبارها آلية ضغط، ليس لأن هذه القوى داعية بإخلاص لاحترام حقوق الإنسان، وليس غيرة على الديمقراطية، ولكنها تستخدمها كوسيلة ضغط لتحقيق مصالحها. ألم تشتك الكنيسة الأرثوذكسية المصرية تاريخياً، إلى الباب العالي بسبب التبشير الكاثوليكي على ساحتها، وقد أصدر الباب العالي «الخط الهمايوني» لحمايتها؟

## المسألة القبطية على ساحة الثورة

قدمت ثورة 25 يناير مشهداً جديداً لمسألة الأقباط، حيث تتحكم في هذا المشهد قوانين المجتمع وتلقائيته، التي تؤكد على الوحدة العضوية بين المسلمين والأقباط، وأن أية سلوكيات تشعل الفتنة والعداء بين عنصري الأمة مصيرها الفشل، سواء كان المشعل إرادات قوى وأفراد، أو حتى نظام سياسي فاسد. فإن حركة المجتمع التاريخية من الضروري أن تستعيد توازنها الذي يعبر عن وحدة متماسكة بين عنصري الأمة. وإذا كانت الثورة تعد تعبيراً عن جوهر مجتمع بكامله، تحرك كفاعل متماسك بكل طوائفه، لاستنفار كل ما هو رائج وجوهري في بنائه، ليقضي على كل ما هو هامشي ومعوق لحركته، ومن بين ذلك الفتنة بين عنصري الأمة. وهو الأمر الذي يفرض على كل فواعل المسألة القبطية أن يعيدوا النظر في مرجعياتهم وسلوكياتهم، والتوجه جميعاً نحو بناء المجتمع المتماسك، تعبيراً عن حالة المجتمع وتلقائيته كما هي تعبير عن متطلبات استمراره ووجوده.

ويمثل الشرط أو الظرف الأول في أننا في مواجهة مجتمع فجر

ثورة، ولديه عزم وتصميم على استكمال الثورة، واستنفار كل الطاقات باتجاه النهضة على طريق التحديث. مؤشرات ذلك الإدانة الكاملة للواقع السابق على الثورة، والمواجهة الشاملة للعناصر التي تسعى إلى استعادة عدائيات المجتمع السابق على الثورة. غير أن النهوض يتم عادة وفق مشروع اجتماعي شامل تشارك فيه كل الطاقات لترتقي بواقع المجتمع، وإذا كانت الرغبة في النهوض قائمة، فإن الضغوط سوف تتزايد لتدار هذه النهضة وفق مشروع اجتماعي يؤكد وحدتها وتماسكها. وهو الهدف الذي تتحرك باتجاه قوى الثورة، بحيث يتولى هذا المشروع جمع كل فئات وقوى المجتمع للتدفع في مجراه الرئيسي.

يتضافر مع ذلك بداية عودة العافية للطبقة الوسطى، من ناحية، لأنها لم تعد محاصرة بظواهر الفساد والانحيار من كل اتجاه. حقيقة أن مشكلاتها ما زالت طافية على ساحتها، غير أن الطموحات والتوقعات بمستقبل مشرق بدأ يزدهر في مخيلتها يتضافر مع ذلك حالة من التفاؤل. حيث تبدأ إصلاحات في النظام السياسي والاقتصادي، واستنفار لحيوية وعافية ما هو اجتماعي وثقافي، وهي حالة أشبه ما تكون بحالة مجتمع يتهيأ للانطلاق، كما يذهب «والت روستو» وهي الحالة التي تستعيد في إطارها الطبقة الوسطى قوتها وبنيتها الأخلاقية، التي ترفض التطرف وتدفع الجميع باتجاه التفاعل في المنطقة الوسطى، كمقدمة لاستعادة طاقات المجتمع وأخلاقه. حتى تصبح القواسم المشتركة بين عناصر الأمة هي أساس الوحدة والالتقاء، كالتجانس الثقافي بغض النظر عن الاختلاف الديني. إضافة إلى العرق المصري الواحد، وسيطرة نمط إنتاجي واحد ودولة ذات نظام سياسي يتسم بالوحدة والمركزية السياسية، إضافة إلى

التداخل الجيو- ديموجرافي بين عنصرى الأمة. إلى جانب أن المكونات المشتركة الاجتماعية والإنتاجية والاقتصادية والحضارية بين عنصر الأمة، أكدت على الحياة المشتركة، من خلال جدل «التجانس والتعدد» حيث الاحتفاظ بالمقومات الواحدة والموحدة<sup>(39)</sup>.

يضاف إلى ذلك تراث ومنظومات قيم ثقافية وسيطة بطبيعتها تعكس وسطية طبوغرافية مصر، ومن شأن هذه الوسطية أن تقضى على أي تطرف، بخاصة من جانب جماعات دينية ضيقت الدين على نفسها وتسعى إلى فرض هذا العنت على الآخرين. لذلك وجدنا في تكوين كل القوى الاجتماعية أن الساحة الأوسع هي منطقة الوسط والاعتدال، فقد تظهر على أرض مصر جماعات للعنف الديني. وقد تشهد عبثاً بالدين في السياسة كما تذهب جماعة الإخوان المسلمين وقد نجد سلفيين يريدون جذب المجتمع إلى الماضي، وقد نجد أقباطاً متعصبين، غير أننا نجد أن الأزهر يظل هو المرجعية الوسطية المعتدلة والمعتمدة عند كل الأطراف. كما نجد القوى المدنية هي الأكثر ميلاً لقابلية الانتشار والاتساع، ثم إننا أمام مجتمع وسطي معتدل، تدعو فيه الأغلبية المسلحة إلى الحفاظ على الأقباط، كما تدعو إلى تفعيل القانون لعقاب أي شطط أو تطرف. حيث نلاحظ في بناء كل القوى والفئات والتيارات الاجتماعية أن المساحة الأوسع هي لشرائح الاعتدال والوسطية، وأن منطقة الهوامش أو الأطراف يسكنها المتطرفون، و أنها تتكمش إضافة إلى أنها غير فعالة.

بالإضافة إلى ذلك يوجد نظام عالمي فرح بالثورة المصرية،

---

(39) سمير مرقص، مرجع سابق ص 5.

وشغوف بمتابعة أحداثها، ويقف إلى جوارها وهي تنجز عملية التحول الديمقراطي، واحترام حقوق الإنسان. ومن ثم فهو يدعمها ويدعو لها بسداد الخطى.

أحيانا يمتدح تحولاتها، وفي أحيان أخرى يسعى إلى التدخل في شئونها، تارة من خلال ادعاء الحفاظ على حقوق الإنسان، وتارة أخرى من خلال نافذة حماية حقوق الأقليات. وفي كل الأحوال يؤدي التدخل الخارجي إلى التأثير في موقف أطراف أو فواعل التفاعل فيما يتعلق بمسألة حقوق الأقباط، وارتباطا بذلك نعرض لمواقف الفواعل المتصلة بمسألة الأقباط على ساحة ثورة 25 يناير.

ويعتبر الشعب المصري هو الفاعل الأول فيما يتصل بالمسألة القبطية. بداية فقد سئم الشعب المصري مسألة الانقسام الطائفي، لإدراكه أنها تبديد قوة وطاقمة المجتمع، وتفتح بابا ونوافذ للتدخل الأجنبي. وقد عبر الشعب عن هذا الانزعاج والسأم من خلال المظاهرات التي أعقبت تفجير «كنيسة القديسين» بالإسكندرية حيث كانت شعارات كثير من اللافتات تشير إلى معانٍ تتضمن التشديد على التلاحم بين المسلمين والمسيحيين. لم تكن وقفة الشعب هذه رد فعل للتفجير فقط ولكنها كانت رفضا للمشهد الثقافي والاجتماعي المتردي، كما هي دعوة لتجاوز الاحتقان والتنافر في ظل نظام حكم لم يكن يحظى - حينئذ - بأية شعبية<sup>(40)</sup>. وحتى لا يكون الخلاف بين المسلمين والمسيحيين تكتة لإشعال نار الفتنة برزت الدعوات التي توضح موقف الدين الإسلامي الإيجابي والرحب من الديانة المسيحية

---

(40) مي مجيب عبد المنعم ، علاقة الأقباط بالحياة السياسية المصرية بعد ثورة يناير  
<http://www.Sigassa.Org.eg/Newscontent>

وأهلها. دلالة على ذلك «رسالة الرسول صلى الله عليه وسلم» إلى أهل نجران «وفي ذلك لا ينبغي أن ينظر بعض المتطعين الإسلاميين، إلى المسألة القبطية، بما يخالف رؤية ومضامين الإسلام ورسوله الكريم».

بالإضافة إلى ذلك برزت أفكار تؤكد اختلاف المواطنة عن العقيدة فالوطن للجميع، والدين للتابعين له، وفي هذا الصدد نستند إلى رأي المفكر الإسلامي راشد الغنوشي حول ولاية غير المسلم رئاسة الدولة بقوله: «وعلى افتراض توفر شخصية قبطية لها مكانة شعبية واسعة وإشعاع وطني جارف، تأهل بهما للتطلع لهذا الواقع، وفاز به في انتخابات نزيهة، فلن تكون كارثة وطنية ولا معصية دينية، فقد عرفت مصر زعماء أقباط على قدر عال من الوطنية والقبول الشعبي، مثل مكرم عبيد، وكان مستشاراً ومقرباً من حسن البنا... ومن الممكن أن يتطور فكر الإخوان المسلمين في هذا الاتجاه في ضوء الحالة الوطنية والمدنية المستجدة بعد التغير الثوري الذي حدث في مصر<sup>(41)</sup> وكذلك تكيفا مع الظروف العالمية.

ويتحدد الفاعل الثاني بالقوى المدنية التي اتسع نطاقها وتعمقت فاعليتها، تعبيراً عن الروح الشعبية، التي تؤكد على اتحاد أبناء الأمة، على قاعدة المواطنة والمساواة في الحقوق والواجبات. وهناك مؤشرات عديدة لنمو واتساع مساحة القوى المدنية، وهو الاتساع الذي سوف يلغي الاحتقان الطائفي، كما يلغي المسألة القبطية من جذورها. واتساع القوى المدنية له ثلاثة مصادر أساسية، المصدر الأول يتمثل في أن القوى الدينية الإسلامية بدأت في تعديل مواقفها والتحرك باتجاه دولة المواطنة المدنية.

(41) عزمي بشارة، مرجع سابق، ص 21.

بفعل الضغوط التي يقودها العلمانيون والمسيحيون في الداخل، إلى جانب ضغوط القوى والمنظمات العالمية من الخارج. بالإضافة إلى خبرة رشيدة متراكمة، تيسر لها قراءة حديثة متجددة للدين ولقناعاتهم العقيدية. إضافة إلى أن الشرائح الشابة كما في حركة الإخوان المسلمين بدأت تضيق بسيطرة كبار السن غير المجددين، ومن ثم الخروج عليها. وهو ما يشير إلى قدر من المرونة الاضطرارية التي بدأت تظهر في علاقة الجماعة بالواقع السياسي الجديد. والأمر الثاني بدأ يحدث على الطرف القبطي، حيث أصبح واضحاً لدى قطاعات عريضة من النخبة القبطية، بصورة واضحة ضرورة فصل الدين عن السياسة، كما برزت ضرورة التحرك باتجاه المشاركة والاندماج السياسي. إضافة إلى ذلك يوجد بعد ثالث لاتساع مساحة القناعات المدنية يتمثل في وجود نخبة دينية في كل جماعة دينية، إسلامية أو مسيحية تؤكد على مدنية الدولة. وهي نخبة في اتساع دائم بحيث يشكل التقاؤها - برغم اختلاف مرجعياتها الدينية والثقافية - منطقة الوسط والاعتدال والالتقاء، وكلما اتسعت فاعلية هذه الكتلة، كلما تزايدت قوة الوحدة الوطنية وتآكل وجود المسألة القبطية، باعتبار أن السياسة متاحة للجميع برغم اختلاف العقيدة.

ويشكل الإسلاميون الفاعل الثالث فيما يتعلق بالمسألة القبطية والمتأمل لحالة التيار الإسلامي الذي يضم الإخوان المسلمين والسلفيين بالأساس، أن التزمت والحرفية في فهم النصوص الإسلامية بدأ يتآكل لديهم. وذلك يرجع إلى أن المزاج الشعبي، الذي انصهرت عناصره وتلاحمت على ساحة التحرير، أثناء الثورة، أصبح يؤكد على قيم التسامح، والدولة المدنية. خاصة أنه قد تضافر مع هذا المزاج الشعبي ودعمه، حاجة

الإسلاميين إلى التعامل مع قوى النظام العالمي التي تطالبهم بالاعتدال، في عصر أصبح الانفصال عنه تفاعلات النظام العالمي وتأثيراته نوع من الاستحالة.

ويدرك الملاحظ الآن لتصريحات الإخوان المسلمين والسلفيين وسلوكياتهم، أنها تتحرك باتجاه الالتقاء مع الإخوة الأقباط، وتوسيع المناطق المشتركة معهم على مرجعية الدولة المدنية، التي سوف يعني التأكيد عليها تآكل وجود المسألة أو المشكلة القبطية. تأكيداً لذلك فإننا إذا قرأنا وثيقة الإخوان قبل الثورة فسوف نجدها تؤكد على رفض ولاية المرأة وغير المسلم، لأمر المسلمين<sup>(42)</sup>. غير أنه قد حدث تحول تاريخي بعد الثورة شكل فرصة تاريخية أمام الإخوان للمراجعة والتظهير بحسب الظروف الجديدة. وفي ذلك يذكر عضو جماعة الإخوان «عبد المنعم أبو الفتوح» والذي كان أحد مرشحي رئاسة مصر أن الإخوان المسلمون بعد الثورة يختلفون عن إخوان ما قبل الثورة... كما تنتشر قناعات واسعة بتحقيق تغير قريب لوجهات نظرهم تضافراً مع التحول المدني الديمقراطي في مصر<sup>(43)</sup>. وهو ما بدأنا ندركه في تصريحات الرئيس المصري - الإخواني الانتماء - الإيجابية حول الدولة المدنية، والالتزام بدفع التحول الديمقراطي، والمساواة بين المسلمين والأقباط على قاعدة المواطنة.

وتعد الجماعة القبطية الفاعل الرابع في موقف التفاعل السياسي في أعقاب ثورة 25 يناير. ويشير تأمل وتشخيص واقع الأقباط

(42) غادة تلحامي، مرجع سابق، ص 5.

(43) موقع الجزيرة نت، تساؤلات عن الأقباط مصر والتمييز الديني 2011/8/2.

إلى أنه ليست هناك تحيزات اجتماعية أو بناءية مضادة للأقباط فهم يتوزعون على مختلف الطبقات والشرائح فمنهم كبار التجار والمقاولين، كما يشكلون جزءاً من الفئات الوسطى من ملاك العقارات والمزارعين في الريف، ويتوزع عدد كبير منهم على المهن الحرة والتخصصية في الطب والهندسة والمحاماة والمحاسبة... إضافة إلى وجودهم في صفوف البرجوازية الصغيرة كما أن بينهم فلاحين وعمالاً، على هذا النحو نجد أن الأقباط مندمجون في البناء الطبقي للمجتمع. وإن كان هرمهم الطبقي يزحف اقتصادياً إلى أعلى فهم يمتلكون ثلث الثروة القومية، برغم أن تعدادهم حوالي 10٪ من السكان<sup>(44)</sup>.

وبرغم هذا النجاح الاقتصادي فإن الأوضاع السياسية للأقباط متأخرة نسبياً، الأمر الذي يعمق لديهم الشعور بالخيبة والإحساس بالغبن، يشير إلى ذلك وجودهم الضعيف في بعض الوظائف العامة والهامة. حيث لم يتجاوز تمثيلهم في القضاء والإعلام والبعثات الدبلوماسية والجيش والشرطة نسبة 20٪، وهو الأمر الذي أدى إلى نتيجتين سلبيتين: الأولى أن الكنيسة بدأت تتحول تدريجياً لتلعب دوراً سياسياً، بعد أن تحولت إلى راعية للشأن القبطي في مواجهة الدولة وهو الأمر الذي دفع الأقباط إلى تقليص مشاركتهم السياسية في المجال العام، وتراجعهم إلى هويتهم ومواطننتهم القبطية، التي تقدمت عند بعضهم على هوية ومواطنة الدولة. وهو ما يعني أن سلوك الكنيسة كان متناقضاً، فهو من ناحية يسعى لامتلاك قوة سياسية، ومن ثم فهي تدفع الأقباط إلى التصرف باعتبارهم ملة مستقلة ذاتياً، بينما هي من ناحية ثانية تطالب الدولة بتطبيق حقوق المواطنة في

---

(44) عزمي بشارة، مرجع سابق، ص 14-15.



الوقت ذاته (45).

وإذا كانت الأوضاع السابقة قد فرضت إحساس المواطن القبطي بالغبن القومي، فقد جاءت ثورة 25 يناير لتحرر الأقباط من هذا الشعور، وليستعيدوا مصيرتهم كاملة، من خلال التأكيد على مواظنتهم الكاملة والمتجانسة والمتساوية الحقوق والواجبات. على هذا النحو نجد أن شباب الأقباط قد نحوا جانباً ولو مؤقتاً المطالب والهموم الخاصة، وانطلقوا إلى المجال العام، يرفعون هموماً مصرية ووطنية بالأساس. بحيث شهد ميدان التحرير تدفق الأقباط وانضمامهم إلى الحركة الوطنية (46). وهو ما يعني أن شباب الأقباط من الطبقة الوسطى نحوا جانباً وغيهم الديني لصالح تبنيهم مضامين الوعي الثوري والوطني، يؤكد ذلك قول الشهيد المرحوم «مينا دانيال»، الذي رفض مطالبة الكنيسة، وتعاليم المرحوم البابا شنودة بعدم المشاركة في التظاهرات، حيث قال في مقابلة تلفزيونية «إن الكنيسة بالنسبة له تعني مؤسسة روحية فقط لا غير، ولا ألتزم بها سياسياً ... عندي 22 سنة، وحصلت على دبلوم في الآثار ثم تخرجت في كلية التجارة، ورغم ذلك فليس لدي عمل، وليس لي أي عمل، وليس لي أي انتماءات سياسية. نزلت إلى التحرير لأنني أريد حلاً لمشكلة البطالة والتعليم والفساد، هناك فساد سياسي وليس هناك عدالة بين أفراد الشعب، انزل إلى المناطق الشعبية وسترى مظاهر عدم العدالة» (47).

---

(45) قراءة على هامش مهرسة ماسبيرو «الأقباط والثورة»

<http://www.ahewar.org/debat/shaw.art.asp?aid=281716>

(46) فيفيان فؤاد، الأقباط وثورة يناير

<http://vivianFouad.blogspot.com/2/03/2012shtml>

(47) اليوم السابع، مرجع سابق.

لقد شارك شباب الأقباط في الثورة منذ أن كانت جنينا في المجتمع الافتراضي، كما شاركوا في أحداثها الواقعية التي أطاحت بنظام سياسي فاسد، وبذلك أكدوا أنهم أصحاب وطن وهم جديرون به، مثلما هو جدير بهم. بذلك أصبحت الهموم القبطية هموماً مصرية، سواء ما يتعلق ببناء الكنائس أو المشاركة في القرار المجتمعي، أو حقهم - بحكم المواطنة - ككل الآخرين في تقلد الوظائف العامة<sup>(48)</sup>.

وتشكل القوى الغربية الفاعل الخامس في موقف التفاعل على ساحة الثورة، وهو تعد في طبيعتها استمراراً في بعض سلوكياتها الحالية لسلوكياتها في عهد مبارك. إذ تتحرك القوى الغربية بنفس السيناريو المتكرر، حيث يطالب أقباط المهجر تدخل الاتحاد الأوروبي لحماية حقوق الأقباط المهضومة في مصر<sup>(49)</sup>، ويلومون الولايات المتحدة بأنها تدعم الإخوان المسلمين. ويطالبونها بالضغط من أجل احترام حقوق الإنسان، حتى بلغ الأمر حد إصدار البرلمان الأوروبي قرار في 2008 يدين التمييز ضد الأقباط. كما ضغطوا على الكونجرس الأمريكي في 2008 لإصدار قرار يدين التمييز ضد الأقباط. غير أنه نظراً لأن المسألة القبطية فيما بعد ثورة 25 يناير أصبحت شأنًا مصرياً كاملاً، تقف القوى الدينية - إسلامية ومسيحية - لحل مختلف مشكلاتها وجوانبها استناداً إلى مفهوم المواطنة المتساوية الحقوق والواجبات. فإنه من المفترض أن تذهب إلى الجحيم وإلى الأبد التحيزات التي عانى منها المواطنون المصريون الأقباط،

---

(48) نفس المرجع.

(49) مايكل فارس، الاتحاد الأوروبي يربط المعونة لمصر بالتزاماتها الديمقراطية وحقوق الإنسان والأقليات <http://www.copts-united.com/arabic2011/Article.php?1017=1&A=48595>

وأن تذهب إلى ذات الجحيم التدخلات الأجنبية المشبوهة.

## أفكار لتأمين المواطنة الكاملة

في نهاية هذه الورقة، واستناداً إلى الحقائق المتضمنة بها، أجد من الضروري أن نعمل باتجاه استنفار مجتمعي لمواجهة المسألة القبطية، والتي قد تتسع وتعمق مساحتها لتصبح مسألة أو أزمة إسلامية - قبطية. تكاد أن تفتك بروح مصر السمحة والمعتدلة، بل وتكاد أن تخرج عن روح أدياننا التي تؤكد على الحب والتسامح من طرف والحق والعدل من طرف آخر. وانطلاقاً من الروح الديمقراطية المتضافرة مع قيم العدل والحرية لثورة 25 يناير، من الضروري أن نسعى جميعاً لتأكيد روح مصرية جديدة وعلاقة إسلامية - قبطية جديدة وسوية أيضاً. وإنجاز ذلك نطرح مجموعة من الأفكار التي يمكن أن تشكل برنامج عمل أو أسس سياسية اجتماعية نستعيد من خلالها روح مصر الموحدة والمتجددة.

1. ويشير البعد الأول في هذا البرنامج إلى ضرورة أن تعمل الدولة والنخبة المثقفة - الإسلامية والمسيحية على السواء - وكذلك النظام السياسي، إضافة إلى تنظيمات المجتمع المدني باتجاه توسيع الكتلة المدنية. الداعية لمدينة المجتمع والدولة مع استبعاد التطرفات من بنية هذه الكتلة، وهي التطرفات التي تتمثل في جماعات التطرف والعنف والحرفية الدينية. التي يؤدي وجودها وأداؤها إلى تشويه اعتدالية ووسطية وتسامح الأديان، ومن الممكن أن يسلم ذلك إذا استمر إلى تمزيق نسيج المجتمع.

2. من الطبيعي أن ندرك أن هناك ثلاثة مكونات أساسية يمكن أن تلعب دوراً أساسياً في بناء هذه الكتلة المدنية، وهي النخبة، والمجتمع المدني والإعلام. في هذا الإطار من الضروري الترويج لتأسيس كيان يدافع عن أمن وأمان المجتمع، يضم النخبة المفتحة من رجال الدين المسلمين والأقباط معاً، كذلك النخبة من قادة الرأي والفكر في المجتمع، المشهود لهم بالكفاءة والوطنية والحيدة. ومن رجال الإعلام، وأساتذة الجامعات المهتمين بالشأن العام للمجتمع. حيث يتمثل دورهم الأساسي في تحديد ميثاق يتشكل من منظومات القيم التي ينبغي أن تضبط الأداء العام، حيث تنعكس معانيه في القوانين التي تصدرها الدولة.

3. ويذهب البعد الثالث إلى ضرورة التأكيد على قيم المواطنة المتساوية الحقوق والواجبات بين جملة عناصر الأمة، بغض النظر عن حجمها أو عددها وأن ننظر إلى المواطنة باعتبارها حقيقة كلية لا تضيق أو تتسع حسب الحجم العددي للجماعات المنتمية إليها. ويرتبط بمفهوم المواطنة الكاملة الرضا والتسامح والقبول بالتباين العقيدى بين البشر واحترام ذلك، لأن في التباين ثراء، وأن يسمح بحرية الاعتقاد. وفي هذا الإطار لا ينبغي أن تتدخل أي كيانات أو تنظيمات وسيطة بين الفرد والدولة في تحديد حالة الاعتقاد أو حالة المشاركة السياسية والاندماج. ارتباطاً بذلك يتطلب الحفاظ على المواطنة، التأكيد على مبدأ التعايش المشترك، أن تعمل أجهزة التنشئة والإعلام باتجاه إبراز ما هو مشترك. وفي ذات الوقت العقاب الصارم لأي سلوكيات تضر بهذا العيش المشترك كالاغتياب المتبادل المستند إلى مرجعية دينية،

بواسطة العقاب المغلظ، باعتبار أن ذلك من جرائم الأمن القومي. ويتصل بذلك وضع معايير موضوعية على أساس متوسط نصيب الفرد من المساحة التي يتعبد فيها، وأن نواجه التزيّد أو التطرف في ذلك. يضاف إلى ذلك تفعيل القانون والابتعاد عن العرف قدر الإمكان في تنظيم المجتمع المدني بكل طوائفه، بحيث تصبح القواعد والقوانين التي يحتكم إليها ذات طبيعة واحدة وموضوعية.

4. من الضروري بناء مجتمع مدني قوي بكل أجنحته سواء كانت الأحزاب أو المنظمات غير الحكومية أو النقابات ، وأن يشترط أن تضم هذه التنظيمات كل تنوعات الأمة.

وفي هذا الإطار من الضروري رفض التنظيمات ذات الطبيعة الدينية، لأنها متحيزة بحكم تأسيسها، وأن تنتشر وحدات وتنظيمات المجتمع المدني على كافة مساحة خريطة المجتمع. تعمل باتجاه ترسيخ المعاني والقيم المدنية، بعيداً عن أية تحيزات عرقية أو دينية، بحيث تصبح هذه التنظيمات المدنية العمود الفقري للمجتمع المدني والدولة المدنية. ومن الضروري متابعة أداء هذه التنظيمات من قبل نخبة السياسة والثقافة والإعلام وقادة الرأي، لأنها الجسر الذي سوف نعبر عليه من المجتمع المفتت والمنقسم على ذاته، إلى المجتمع المدني المتماسك. وأن نركز على أهمية أن تعمل تنظيمات المجتمع المدني وفق مبادئ إدارة الحكم الرشيد المؤكدة على الاحتكام للقانون، والشفافية، وإتاحة المعلومات، وقابلية المساءلة والقدرة عليها.

5. من الضروري كذلك أن يدرك أعضاء المجتمع ومسؤولو الدولة وعقلاء

الأمة أن الثراء في التنوع، كما أنه من الضروري العمل باتجاه إحياء الحضارة القبطية والحفاظ عليها وكذلك إحياء اللغة والثقافة القبطية والحفاظ عليها، فليس هناك ما يمنع من تضمينها في التعليم، ففي ذلك إحياء لعناصر غالية من تاريخنا الحضاري، الذي هو «مصري» بالأساس وحافظت عليه الجماعة القبطية. ففي ذلك تأكيد لكل أبعاد هويتنا، بحيث يؤدي إحياء الثقافات واللغات الفرعونية والقبطية والعربية الإسلامية وفتح قنوات التطور أمامها. لتتولى مجتمعة تشكيل وتأكيد هويتنا، وهو التأكيد الذي يضمن الحفاظ عليها وتطويرها. ولأنها الروافد متنوعة ولدى الجميع قابلية لاستيعاب مضامينها، فإنها سوف تشكل حاضرا يمنع أيا من الجماعات، أن تعمل منفردة باتجاه تطوير ثقافة دون أخرى، لأنه سوف يكون من حق الجميع أن يكون مسؤولاً عن ذلك لأن الجميع يمتلك ذلك.



# الأقباط والعمل الاجتماعي في مصر آليات للاندماج والحضور المجتمعي

فيغيان فؤاد(\*)

تُجمع أغلب الدراسات السياسية، التي تناولت قضايا المصريين المسيحيين «الأقباط» في النصف الأخير من القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين، وتحديدًا بعد ثورة 23 يوليو (تموز) 1952، على عدد من المقولات الأساسية مفادها: تقلص التمثيل والمشاركة السياسية للأقباط مقارنة بفترة ما قبل يوليو (تموز) 1952، وظهور الكنسية كممثل سياسي للأقباط منذ بداية سبعينيات القرن العشرين، بل أكثر من هذا «كمحمية» للأقباط يمارسون فيها الحياة الاجتماعية، الترفيهية والرياضية والتعليمية.

---

(\*) باحثة، و مستشارة بناء القدرات والتدريب بالمجلس القومي للسكان بمصر.



أما الوجه الآخر للمشهد، والذي لم ينتبه إليه الكثير من السياسيين والدارسين لهذا الشأن فهو: مشاركة الأقباط المميّزة في مجال العمل الاجتماعي والتنمية المجتمعية منذ نهاية القرن التاسع عشر، وإصرارهم على الحضور في مجال العمل الاجتماعي العام بالرغم من ضعف تمثيلهم في المجال السياسي «البرلمان - الأحزاب - المجالس المحلية»، وخصوصاً في العقود السبعة التي تلت ثورة يوليو (تموز) 1952. كذلك اهتمام النخب القبطية بمساحات الحضور الفاعل في المجال الثقافي، والاهتمام بشكل خاص بقضايا المواطنة في الدولة الحديثة، وذلك في إطار صعود حركات الإسلام السياسي المتشددة في سبعينيات القرن الماضي، وما شكّلته من تهديد واضح للدولة الحديثة ولبادئ المواطنة.

لذلك لم يكن غريباً، عودة الأقباط إلى المشهد السياسي الاحتجاجي قبل ثورة 25 يناير 2011، وأثناء الثورة كمبادرين ومشاركين وشهداء لبلوغ أهدافها في العدالة الاجتماعية والكرامة الإنسانية والمواطنة المتساوية.

تحاول هذه الورقة استعراض خبرة الأقباط في العمل الاجتماعي، ودورهم في تقديم مبادرات لتغيير طبيعة العمل الاجتماعي، في المفهوم والممارسة: من الإغاثة إلى التنمية وطبيعة النخب القبطية التي قادت العمل الاجتماعي في الفترات السياسية المختلفة، وكيف تحول العمل الاجتماعي إلى آلية للاندماج والحضور المجتمعي للأقباط ضد الإقصاء السياسي وخاصة في العقود الأخيرة.

## نشأة الجمعيات القبطية في إطار الدولة الحديثة

ارتبط تطوير العمل الاجتماعي، في الأهداف والشكل التنظيمي والتوجهات الاجتماعية / الثقافية والدينية والوطنية، ببناء الدولة المصرية ومؤسساتها الحديثة على يد محمد علي باشا (1805 - 1840). «في هذا السياق التاريخي والسياسي، جاءت نشأة الجمعيات الأهلية كإطار حديث للعمل الاجتماعي في النصف الأخير من القرن التاسع عشر للميلاد»<sup>(1)</sup>. لم تكن الجمعية الأهلية الأولى مصرية، كانت يونانية تأسست العام 1821، ثم بعد ذلك بحوالي ستين عاماً كانت الجمعيات الدينية المصرية: الجمعية الخيرية الإسلامية، التي تأسست عام 1878، ثم جمعية المساعي القبطية التي تأسست عام 1881.

وعلى الرغم من أن العامل الديني «الإسلامي والمسيحي» كان حاكماً في تكوين ونشأة الجمعيات الأهلية المصرية الأولى؛ إلا أن أهداف وتوجهات هذه الجمعيات كانت مختلفة عن العمل الديني الخيري التقليدي للمؤسسات الدينية «المسجد والكنيسة» من مساعدة الفقراء والاهتمام بالمرضى والأرامل والأيتام... الخ. فقد عملت على خدمة المجتمع، عن طريق إنشاء المدارس والمستشفيات، كما ساندت المقاومة الوطنية ضد الاستعمار الأجنبي، واستمرت في الوقت نفسه في العمل الاجتماعي الخيري.

---

(1) راجع تقرير الحالة الدينية في مصر، مركز دراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، 1995م، القسم الثالث العمل الأهلي والطوعي من ص 229 - 247.

جاء تأسيس الجمعيات الأهلية القبطية الأولى على يد نخبة قبطية مدنية من كبار ملاك الأرض والمهنيين والمتقنين؛ فعلى سبيل المثال: فقد كان رئيس أول جمعية قبطية «جمعية المساعي القبطية»<sup>(2)</sup> بطرس باشا غالي رئيس وزراء مصر (1908 - 1910)، وتألّفت جمعية التوفيق القبطية التي تأسست العام 1891، من صفوة من الأقباط، مثل: جندي بك إبراهيم صاحب جريدة الوطن، وسميكة باشا مؤسس المتحف القبطي والمؤرخ ميخائيل شاروييم.

هذه النخبة المدنية القبطية هي نتاج عدد من العوامل السياسية والاقتصادية والثقافية التي اتسمت بها هذه الحقبة من تاريخ مصر. فقد استفادت من سياسات محمد علي بإتاحة الملكية الزراعية للوجهاء وكبار الموظفين من المصريين بشكل عام، والأقباط بشكل خاص. وشاركت في بدايات تأسيس الحياة النيابية المصرية من خلال عضويتها في «مجلس شورى النواب»<sup>(3)</sup> العام 1866. وقد أتاحت سياسات محمد علي الاجتماعية لهذه الطبقة، المتكونة من كبار ملاك الأرض، أن تتفتح على الثقافة الغربية، وأن تُعلّم أولادها في المدارس والجامعات الأوروبية فتأثرت بالثقافة الغربية من خلال الدراسة والاحتكاك، وأخذت بفكرة تنظيم العمل الاجتماعي على قواعد مؤسسية حديثة تجلت في تأسيس الجمعيات الأهلية. كما انخرطت

---

(2) كان يهدف من تأسيسها إلى زيادة ثقل مجتمع الإصلاح القبطي ومساندة المجلس الملي، وزيادة دوره في الإشراف على أوقاف الكنيسة وإدارة أموالها. وفي عام 1874، شكّل أول مجلس ملي قام بتوزيع تلك الصدقات تحت إشراف البابا كيرلس الخامس، وفي عام 1881م رأى بطرس باشا غالي ضرورة توزيع تلك الصدقات بطريقة رشيدة واتفق مع بعض الشخصيات القبطية على تأسيس أول جمعية أهلية قبطية في مصر.

(3) لمزيد من التفاصيل حول عضوية الأقباط في مجلس شورى النواب عام 1866م، راجع لويس عوض تاريخ الفكر الحديث من عصر إسماعيل إلى ثورة 1919م، المبحث الأول: الخلفية التاريخية، الجزء الثاني، القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983م، ص 23-44.

هذه النخبة في الحركة الوطنية المصرية ضد الاستعمار الإنجليزي، والتي كانت ذروتها ثورة 1919.

لقد قادت هذه النخبة القبطية المدنية العمل الاجتماعي، ووضعت النواة الأولى لدمج الأقباط فيه من خلال الجمعيات الأهلية. فيما شكلت أموال التبرعات والأوقاف التي رصدتها هذه النخبة مصدرا أساسيًا لتمويل هذه الجمعيات وكافة أنشطتها.

أما النمط المألوف للعمل الاجتماعي، وخصوصا في الريف، فقد كانت العائلة صاحبة الملكية الزراعية الأكبر للأرض، تتبرع لتأسيس الكنيسة والخدمات الاجتماعية العامة الأخرى مثل: المدرسة والمستشفى، وتوقف دخل الأرض حتى تؤمن المصاريف الجارية لهذه الخدمات. وفي الغالب كانت هذه المدارس والمستشفيات تلقب باسم الأسرة أو الشخص المتبرع بالصرف عليها. وحتى الآن فما زالت بعض المدارس والمستشفيات وخاصة في صعيد مصر تحمل أسماء العائلات القبطية التي أنشأتها.

## الوظائف والأدوار الاجتماعية للجمعيات الأهلية القبطية الأولى

1- تقديم الخدمات الاجتماعية العامة الأساسية، وفي مقدمتها المستشفيات والمدارس، والتي كانت تخدم جميع المصريين من المسلمين والأقباط دون تمييز. «في هذا الإطار توسعت الجمعيات القبطية في إنشاء المستشفيات والمدارس لخدمة الفقراء، حيث كان المجتمع المصري في ذلك

الوقت يعاني من قلة وجود الخدمات الأساسية وخاصة في الريف»<sup>(4)</sup>. ويشار هنا إلى الدور الهام الذي لعبته الجمعيات النسائية القبطية في «إنشاء المدارس الإلزامية»<sup>(5)</sup> لتعليم الأطفال الفقراء، فقد ساندت الحكومة آنذاك في الوفاء بالتزاماتها اتجاه التعليم الإلزامي للأطفال. لأن قانون التعليم الإلزامي للأطفال قد صدر عام 1934، ولم تكن الحكومة قادرة بمفردها على تحقيق هذا الهدف.

الملاحظة الرئيسة عن هذه النوعية من الأعمال الاجتماعية: أن رؤية وطريقة تنفيذ المؤسسين لهذه الخدمات الاجتماعية وخصوصاً (المدارس والمستشفيات)، كانت تنحو إلى الاستمرارية والاحتراف في تقديم الخدمات للفقراء. فقد كانوا يعيّنون لإدارتها أشخاصاً متخصصين، ويخططون لاستمرارها عن طريق تخصيص الأوقاف للصرف على مصاريفها الإدارية والفنية. وهو الأمر الذي ضمن لها الاستمرارية منذ إنشائها وحتى الآن.

## 2- تحديث التعليم الديني لمواجهة الإرساليات الأجنبية<sup>(6)</sup>

للتبشير بالمسيحية. فقد استشعر الأقباط بخطورة هذه الإرساليات

---

(4) تقرير الحالة الدينية في مصر، مركز للدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام 1995، القسم الثالث الجمعيات الأهلية المسيحية ص247-272.

(5) أهم هذه الجمعيات «جمعية سيدات لتربية الطفولة»، العام 1940، وقد بلغ عدد المدارس التي أنشأتها إحدى وخمسين مدرسة من الإسكندرية إلى المنيا.

(6) وهي البعثات الدينية الغربية التي وفدت إلى مصر في منتصف القرن التاسع للتبشير بالمسيحية على المذهب البروتستنتي وقد أدركت الكنيسة القبطية الأرثوذكسية الوطنية أن هذه البعثات التبشيرية تقتنص أولادها ليتحولوا إلى مذهب مسيحي آخر، وهو ما دفعها للمقاومة لصد هذا الاقتناص من خلال الاهتمام بالتعليم الديني داخل الكنيسة ومن خلال الجمعيات القبطية الأهلية.

التبشيرية التي هدفت إلى اقتناص أبناء الكنيسة القبطية الأرثوذكسية الوطنية وتحويلهم إلى مذاهب مسيحية أخرى. ويؤكد أبوسيف يوسف على خطورة دور الإرساليات على الكنيسة الوطنية فيقول «قادت الإرساليات أشد الهجمات المخططة والمنظمة وأعنفها تأثيراً على الكنيسة القبطية»<sup>(7)</sup>.

كانت الكنيسة الأرثوذكسية تعاني من ضعف مؤسسي وبخاصة في مجال التعليم والرعاية استخدم الأقباط المدينون الجمعيات الأهلية لبعث الاهتمام بالتعليم المسيحي وخاصة للأطفال وإحياء اللغة القبطية والفنون القبطية المختلفة للكنيسة والاهتمام بالدراسات الدينية والوعظ والرعاية.

لعبت الجمعيات في هذا الشأن دوراً مزدوجاً، فمن ناحية عملت على مساندة الدور التعليمي للكنيسة وإحياء تراثها وتقاليدها، ومن ناحية أخرى قاومت الإرساليات التبشيرية وخططها في اقتناص الأقباط وتغيير هويتهم المذهبية.

3- لعبت الجمعيات الأهلية القبطية دوراً هاماً في إذكاء الروح والوحدة الوطنية ضد الاستعمار الإنجليزي. ويرصد تقرير الحالة الدينية<sup>(8)</sup> في مصر التعاون بين الجمعيات الأهلية والإسلامية والقبطية في بدايتهما، بقوله: «إن المراحل الأولى لنشأة الجمعيات المسيحية وخاصة القبطية الأرثوذكسية منها، لم تشهد صراعات بينها وبين مثيلاتها الإسلامية، بل على النقيض شهدت تعاوناً بين الفريقين في مواجهة نشاط

(7) أبوسيف يوسف، الأقباط والقومية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، ص114.

(8) تقرير الحالة الدينية في مصر، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام 1995، ص 247-249.

الإرساليات الأجنبية والاحتلال الإنجليزي، وحرص الجانبان على تأكيد فكرة الوحدة الوطنية، وكمثال لهذا التعاون: الائتلاف فقد شارك في حفل تأسيس جمعية المساعي الخيرية القبطية كبار رجال الأقباط الأرثوذكس ومعهم الشيخ محمد عبده والشيخ محمد النجار وعبدالله النديم، وخطب في هذا الاجتماع عبدالله النديم. كما اتخذ سعد باشا زغلول<sup>(9)</sup> من جمعية «ثمرة التوفيق القبطية» منبراً لإلقاء خطبه وبياناته».

## تأميم عمل الجمعيات الأهلية بعد ثورة 1952

كان لسياسات دولة يوليو (تموز) 1952، أثر بالغ العمق على فاعلية الجمعيات الأهلية - بشكل عام - والقبطية خاصة، ودورها في المجتمع المصري. فقد أحكمت الدولة قبضتها على الجمعيات الأهلية وجعلتها تخضع للإشراف المباشر للحكومة، وذلك من خلال إصدار القرار الجمهوري رقم 384 لسنة 1956<sup>(10)</sup>، الذي ينص على إلغاء المواد (54 - 80) من القانون المدني بشأن الجمعيات الأهلية. النتيجة المباشرة للقرار السابق كانت إخضاع كافة الجمعيات الأهلية للرقابة والإشراف من قبل الدولة. ثم جاء القانون 32 لسنة 1964 ليحكم قبضة الدولة بشكل نهائي على الجمعيات الأهلية.

وبناء على هذه الإجراءات القانونية فقدت الجمعيات الأهلية استقلاليتها وفلسفة وجودها المدني، وصارت كيانات تابعة لوزارة الشؤون

---

(9) زعيم ثورة 1919 ضد الاحتلال الإنجليزي.

(10) تقرير الحالة الدينية في مصر، مركز للدراسات السياسية الإستراتيجية بالأهرام 1995، ص 251.

الاجتماعية وللأجهزة الأمنية المختلفة، تخضع لإشرافهم في كل كبيرة وصغيرة: إشهار الجمعية - مجال عملها - تنظيمها الداخلي - مصادر تمويلها... كما يمكن للدولة حلها وإيقاف نشاطها في أي وقت متى رأت أن ذلك النشاط يضر بالمصالح الوطنية أو خارج الإطار المرسوم لها!

كما ساهمت قوانين الإصلاح الزراعي المتعاقبة بداية من سبتمبر 1952، والتأميم العام 1961، والتي خضع لها كبار ملاك الأرض والرأسماليين من الأقباط «مثلهم في ذلك مثل المسلمين»، إلى تقلص مصادر التمويل الداخلي للجمعيات الأهلية القبطية اللازمة لاستمرار أنشطتها وخدماتها.

أما العامل الأكثر أهمية، فهو تراجع النخبة القبطية المدنية التي قادت العمل السياسي والمدني والاجتماعي العام مع أقرانهم من المصريين المسلمين؛ وذلك كنتيجة مباشرة للانتقال من نظام قائم على الملكية الزراعية والتعددية الحزبية إلى نظام يقوم على رأسمالية الدولة والتنظيم السياسي الواحد. النظام الأول - بالرغم من أوجه القصور التي أملت به وأدت في النهاية إلى سقوطه - كان يتيح حضوراً سياسياً ومدنياً للنخب القبطية المدنية<sup>(11)</sup>، من كبار ملاك الأرض والمهنيين والمثقفين. أما النظام الثاني، فإنه لم يستطع توفير المناخ السياسي والاقتصادي المناسب للأقباط المدنيين للانخراط في الحياة السياسية والمجتمع المدني (كما سنذكر لاحقاً).

---

(11) راجع سمير مرقس، الأقباط من انتزاع المواطنة إلى اصطناع الأقلية واختراع الملة، في لا عروبة من دون المسيحيين، (بيروت: مركز عصام فارس للشؤون اللبنانية، 2011)، ص 115 - 138.



ومع دولة ثورة يوليو (تموز) 1952 وتأميم العمل السياسي، وإلغاء الحياة الحزبية وإعطاء الأولوية للمشروع الاجتماعي على حساب التعددية السياسية، اختفت النخب السياسية والمدنية القبطية وتقلص دور الأقباط وضعف تمثيلهم في الحياة السياسية وأجهزة الدولة المختلفة، وذلك لصالح النخب البيروقراطية وشرائح البرجوازية الصغيرة الصاعدة التي انخرطت في التنظيم السياسي الواحد لدولة يوليو (تموز) 1952.

تقول ماري أسعد<sup>(12)</sup> في شهادة<sup>(13)</sup> لها في هذه الفترة، حول شرعية القيادة قبل دولة يوليو 1952، وبعدها «إن القيادات المدنية والشعبية من المسلمين والأقباط في القرى كانت تتمتع بشرعية خاصة من قبل الأهالي، تكونت على مدى عقود من الخبرة والتراكم». وتضيف: «كانت هذه القيادات تستمد شرعيتها ووجودها ودورها القيادي داخل القرية من عوامل اجتماعية وثقافية حقيقية، مثل: العزوة العائلية أو الملكية الزراعية أو امتلاك المعرفة الدينية أو العلم أو الحكمة الخاصة. أما بعد يوليو 1952، فقد تم استبدال هذه القيادات المدنية الشرعية بالبيروقراطية الصغيرة (موظفي دولة يوليو) التي استمدت نفوذها من سطوة الجهاز الأمني في ذلك الوقت وليس من شرعية شعبية حقيقية».

وبمرور الوقت أخذت هذه القيادات البيروقراطية مكانها في الجمعيات الأهلية القاعدية في القرى وهو ما أطلق عليها «جمعيات

---

(12) أحد رواد العمل الاجتماعي في مصر، ومتخصصة في الأنثروبولوجي، وتنتمي إلى عائلة قبطية عريقة من صعيد مصر.

(13) هذه الشهادة في مقابلة شخصية مع الباحثة.

تنمية المجتمع<sup>(14)</sup>، التي انتشرت بشكل كبير في أغلب القرى وصارت هذه الجمعيات جزءاً من الوحدات المحلية، فصار الخلط الكبير بين حدود الحكومي والمدني.

وفي السياق ذاته، جاء صعود الطبقات الوسطى القبطية التي استفادت من المشروع الاجتماعي الناصري، بما تضمنه من فرص للتعليم المجاني في المدارس والجامعات وتوظيف في القطاع العام وإسكان ميسر... الخ. وهو ما شكل عصب العمل الاجتماعي في ما بعد.

وبالتزامن مع هذه الفترة، التي تم فيها إضعاف الجمعيات الأهلية والنخب القبطية المدنية بدأ ظهور<sup>(15)</sup> الكنيسة والهيئات ذات الخلفية الدينية المسيحية/ الكنسية في العمل الاجتماعي. وهي المؤسسات التي تعمل في التنمية الاجتماعية بدوافع مسيحية إيمانية وينتمي مؤسسوها إلى الكنائس المصرية المختلفة: مثل أسقفية الخدمات العامة والاجتماعية في الكنيسة القبطية الأرثوذكسية - جمعية الصعيد للتربية والتنمية - جمعية كاريتاس مصر - الهيئة القبطية الإنجيلية للخدمات الاجتماعية. وبالرغم من الخلفية المسيحية/ الكنسية لهذه المؤسسات، إلا أنها تختلف في أهدافها وآليات ومجال عملها الاجتماعي عن الكنائس وعملها الخيري التقليدي.

---

(14) لم تكن هذه الجمعيات تتم بمبادرات أهلية، بل أسسها الجهاز البيروقراطي في الستينيات لتكون جزءاً منه ويمكن من خلالها السيطرة على الجمعيات الأهلية.

(15) وملاحظتنا هنا، أن هذا التوجه الكنسي نحو العمل الاجتماعي لم يأت بإرادة كنسية/ قبطية محض، وإنما جاء نتيجة لمناخ سياسي واجتماعي فرضه الواقع الستيني، وأن الأمر لم يبدأ في السبعينيات مع حكم السادات وقيادة البابا شنودة الثالث للكنيسة ورغبته في لعب دور سياسي كما يقول بعض المحللين.

## الكنيسة والجمعيات الأهلية ذات الخلفية المسيحية

بدأت الكنائس المصرية «الأرثوذكسية والكاثوليكية والبروتستانتية» في الظهور كفاعل في العمل الاجتماعي والتنمية - كما أشرنا سابقاً - في ستينات القرن الماضي، وذلك بالتزامن مع تأميم العمل المدني، من قبل نظام يوليو 1952.

ويشار هنا إلى أن الخدمة المسيحية «Diakonia»<sup>(16)</sup> لصالح المحتاجين والمعوذين، سواء بالفعل أو بالقول، مفهوم يقع في جوهر الإيمان المسيحي وعمل الكنيسة منذ نشأة المسيحية في القرن الأول الميلادي. فقد كان للكنيسة باستمرار دور تقليدي في مجالات إغاثة الفقراء والمحتاجين والاهتمام بالأرامل ورعاية المرضى. وبالطبع فإن هذا الدور كان دائماً قابلاً للتطور والتغيير من زمن إلى زمن ومن مكان إلى مكان حسب تغير احتياجات الناس وظروف المجتمع.

شهد المجتمع المصري في منتصف أربعينيات وخمسينيات القرن العشرين عدداً من مبادرات العمل الاجتماعي المسيحية غير التقليدية، والبعيدة عن إغاثة الفقراء بشكل مباشر من خلال المعونات والهبات التي يقدمها لهم أغنياء المؤمنين بالكنيسة. فقد اهتمت هذه المبادرات بالأساس بفقراء الريف والأحياء الشعبية ومعاناتهم ليس عن طريق الدعم المادي المباشر، بل عن طريق معاشتهم لتنمية قدراتهم الذاتية وتحسين

---

(16) كلمة من أصل يوناني وتعني «الخدمة».

أحوالهم المعيشية من خلال برامج التعليم ومحو الأمية والتدريب على الحرف والمهارات التي تتناسب من بيئتهم والتوعية بقواعد الصحة الأولية والنظافة العامة. لكننا لا نستطيع أن نقول عن هذه المبادرات أنها مؤسسية كنسية - أي تعكس فكر وإرادة جماعية من قبل أعضاء المؤسسة الكنسية (الكليروس - والمؤمنين). فقد كانت في الغالب مبادرات شخصية تعبر عن مجموعة من رجال الدين المسيحي من الطوائف المسيحية المصرية، الذين آمنوا بفكرة العمل الاجتماعي والتنمية كعلاج مستدام للفقر ومظاهره المختلفة.

أحد أهم الروافد المرجعية لفكر هؤلاء الرواد، في مجال العمل الاجتماعي من رجال الدين هو الفكر المسيحي المسكوني<sup>(17)</sup> للخدمة والعمل الاجتماعي<sup>(18)</sup> «Ecumenical Diakonia». وقد تبلور هذا الفكر من خلال مجلس الكنائس<sup>(19)</sup> العالمي أثناء الحرب العالمية الثانية، حيث اهتموا بخدمات اللاجئين والسجناء وضحايا الحرب. وبعد انتهاء الحرب كانت القواعد الأساسية لهذا الاتجاه المسيحي العالمي قد تشكلت في إطار عدد من المبادئ والأفكار الأساسية:

- التنمية لا الإغاثة: فلا يجوز للمؤمنين أن يكتفوا بتقديم أعمال الخير

---

(17) المسكونية هي حركة مسيحية طوعية بدأت في أوروبا، في أوائل القرن العشرين ودعت إلى وحدة المسيحية في العالم، ثم أخذت شكلاً مؤسسياً بعد ذلك، فكونت مجلس الكنائس العالمي عام 1948.

(18) <http://www.oikoumene.org/en/resources/themes/christian-service-diakonia/ecumenical-dictionary-diakonia.html>

(19) مجلس يضم 349 كنسية ومذهباً مسيحياً مختلفاً على مستوى العالم كله، مقره الرئيس جنيف بسويسرا، وتأسس عام 1948م بعد الحرب العالمية الثانية، ويسعى إلى الوحدة المسيحية بين الطوائف والمذاهب المسيحية المختلفة.

والمساعدة للفقراء؛ لأن ذلك سوف يعودهم على تلقي المعونات، بل إن واجب المؤمنين أن يعلم الفقراء كيف يكسبون عيشهم بكرامة، عملاً بالمثل الصيني أنك إن أعطيت جائعاً سمكة فإنه يشبع اليوم، وإن علمته الصيد فإنه سيشتبع كل يوم.

- مشاركة الكنائس في عمليات التنمية الوطنية تتبع من إيمان مسيحي بقيمة الإنسان كهدف أساسي للتنمية، وتنطلق من قيم العدالة الاجتماعية وحقوق الإنسان والتقدم الاجتماعي.
- تجاوز نطاق الفهم التقليدي الخدمة المسيحية من مجرد معونات وهبات تمنح من الأغنياء للفقراء إلى مفهوم تقاسم الموارد والشراكة الحقيقية في الموارد المادية والفنية والروحية بين الأغنياء والفقراء. فالمال ليس المورد الأعلى لدى الإنسان، فالفقراء أيضاً يملكون من الموارد والخبرات الروحية العقلية والحياتية ما يمكن أن يطور حياتهم إذا ما تم تنميتها وصقلها.
- تفعيل الشراكة والوحدة بين الكنائس في مختلف أنحاء العالم، دون النظر إلى الاختلاف العقائدي بينهم، وذلك من أجل خدمة الإنسان والمجتمع.
- احترام الثقافات والأديان المختلفة وتشجيع الحوار بينهم ليس في الإطار العقائدي ولكن في إطار القيم والخدمات الاجتماعية المتبادلة التي تجمع بينهم.
- إدارة التنمية على أسس علمية تبدأ بالفهم والتحليل الاجتماعي

والاقتصادي والسياسي لواقع الفقر والاستغلال والمرض الذي يحيط بالمجتمع والكنيسة، ومن ثم وضع خطط علمية للتعامل معها.

### أ- مؤسسة الكنيسة كفاعل في العمل الاجتماعي

في العام 1962، أنشأت الكنيسة القبطية الأرثوذكسية كيانات جديد أسمتها «الأسقفيات العامة»، وهي أسقفيات متخصصة في موضوع ما «الخدمات الاجتماعية - التعليم - الدراسات القبطية والبحث العلمي... الخ»، يخصص لكل أسقفية أسقفا يقوم على إدارتها والاهتمام بشئونها في كافة أنحاء الوطن. هذه الأسقفيات تعد فكرة مؤسسية جديدة على التقليد الكنسي حيث أن الأسقفية هي في التقليد الكنسي منطقة جغرافية يولى عليها أسقفا لرعاية أعضاء الكنيسة في هذه المنطقة. في هذا الإطار تم تأسيس الأسقفية العامة للخدمات الاجتماعية والعلاقات المسكونية، ورسم البابا كيرلس السادس بابا الكنيسة القبطية الأرثوذكسية (1959م - 1971م) لهذه الأسقفية الأنبا صموئيل (1962 - 1981) ليكون أول أسقف يدير هذه الأسقفية العامة ويهتم بشئون الخدمات الاجتماعية المقدمة للفقراء، وعلاقات الكنيسة القبطية الأرثوذكسية بباقي الكنائس والطوائف المسيحية في كافة أنحاء العالم.

أحد رموز الإصلاح الكنسي<sup>(20)</sup> في هذه المرحلة كان الأنبا صموئيل أسقف الخدمات، والذي مثل أحد اتجاهات الإصلاح الكنسي

---

(20) بدأت حركة الإصلاح الكنسي في بداية القرن العشرين، على يد حركة مدارس الأحد ورائدها الأستاذ حبيب جرجس ورموزها من الشبان المتخرجين في الجامعة، والذين قرروا الدخول إلى الأديرة ليصبحوا رهباناً وكهنة وأساقفة، وبذلك يستطيعون إصلاح الكنيسة من الداخل.

التي اهتمت بدور<sup>(21)</sup> القيم المسيحية والكنيسة في خدمة المجتمع والعالم، وبعث النهضة والتنمية على كافة مستوياتها الروحية والمادية. أما الاتجاه الآخر للإصلاح «الاتجاه الإحيائي التعليمي»<sup>(22)</sup>، فقد اهتم بالرجوع إلى أصول وآباء وتقاليد الكنيسة الأرثوذكسية لبعث النهضة الحديثة، فعمل في مجال البحث والترجمة لكتابات آباء الكنيسة الأوائل، ونشط في إصلاح التعليم والرعاية الكنسية وخاصة للشباب والأطفال.

تأثر رواد<sup>(23)</sup> مدرسة الخدمة الاجتماعية والعمل من أجل الفقراء والمجتمع بالثقافة الغربية من خلال دراستهم<sup>(24)</sup> خارج مصر من جهة، وبفلسفة وخبرات الحركة المسيحية المسكونية للعمل في التنمية المجتمعية من جهة أخرى. فقد شارك الأنبا صموئيل<sup>(25)</sup> منذ وقت مبكر في فعاليات مجلس الكنائس العالمي، وإلى أن أصبح فيما بعد ممثل الكنيسة القبطية الأرثوذكسية باللجنة المركزية لمجلس الكنائس العالمي في العام 1956. هذا الاحتكاك بالثقافة المسيحية المسكونية في التنمية المجتمعية

---

(21) S.S Hasan . Christians versus Muslims in Modern Egypt the century – long struggle for Coptic Equality . oxford University Press. 2003, p90.

(22) أهم رواد هذا الاتجاه الإحيائي والتعليمي: الأنبا شنودة أسقف التعليم «الذي أصبح بعد ذلك البابا شنودة الثالث عام 1971م»، والذي اهتم بجذب الشباب الجامعي للكنيسة عن طريق عطاياه الأسبوعية وكتاباته، وذلك منذ كان أسقفًا للتعليم عام 1962م، والأب متى المسكين رئيس دير «أبومقار» الذي كرّس وقته لترجمة النصوص الأصلية لآباء الكنيسة وأسس مدرسة لاهوتية كبيرة من تلاميذه الرهبان.

(23) الأنبا صموئيل أسقف الخدمات والأنبا بيمن أسقف ملوي والأنبا أثاسيوس أسقف بني سويف.

(24) S.S Hasan . Christians versus Muslims in Modern Egypt the century – long struggle for Coptic Equality . oxford University Press. 2003, p95.

(25) عندما اختاره الأنبا يوساب بابا الإسكندرية (115) القمص مكارس السرياني «الذي أصبح بعد ذلك الأنبا صموئيل أسقف الخدمات- ليرأس وفد الكنيسة القبطية في المؤتمر الثاني لمجلس الكنائس العالمي في عام 1945م، في إيفانستون بالولايات المتحدة الأمريكية.

شكل جانباً كبيراً من وعي الأنبا صموئيل واتجاهاته في العمل الاجتماعي، كما انعكس في الكثير من أفكار مدرسة العمل الاجتماعي ورموزها من الأساقفة والكهنة والأقباط العلمانيين أيضاً.

ويعبر الأنبا صموئيل، أسقف الخدمات العامة، عن رؤيته لدور الكنيسة في المجتمع فيقول: «كنيستنا تصلى من أجل المرضى والحزاني والهواء والغريب والضعيف. وتبارك البيوت الجديدة وترعى نصيب الفقير. فالكنيسة عليها أن تفكر في المجتمع وتشغل به، وتصلي من أجله وتعمل من أجل سلامته ورفع مستواه وخلاصه»<sup>(26)</sup>، والكنيسة عليها أن تشارك وتبذل وتضحى، وتبني مشروعات للإغاثة، والتنمية، وتدعيم السلام وحل مشاكله، والدفاع عن قضايا الوطن والعدل الاجتماعي. وإن الكنيسة حينما تعمل ذلك لا تجامل، ولكنها تعمل كطبيعتها وتعبر عن حياتها وتشهد رسالتها. فليس في جهود الكنيسة من أجل المجتمع خروج عن رسالتها أو تدخل في السياسة».

الاهتمام الأساسي لأسقفية الخدمات منذ بدايتها في الستينيات كان خدمة القرى المحرومة والفقيرة؛ وذلك من خلال إرسال خادمتين وخدّام<sup>(27)</sup> مدربين للقرية لتقديم برامج تنمية مثل: الرعاية الصحية الأولية للفلاحين، والتطعيمات الأساسية للأطفال، وبرامج خاصة بالمرأة الريفية لتدريبها على القواعد العامة الصحة العامة ورعاية الأطفال. بالإضافة إلى برامج محو الأمية والتدريب المهني للشباب. وبمرور

(26) الأنبا صموئيل، الخدمة والعمل الاجتماعي، مكتبة التربية الكنسية بالجيزة، 1978 ص 59 - 60.

(27) الخادّم أو الخدّامة «هو/ هي» شخص مدني متطوع يعطي وقتاً للأنشطة والخدمات الكنسية.



الوقت بدأ العمل في مجالات جديدة لم تكن مطروقة من قبل الكنيسة، مثل: برنامج خاصة لعلاج الإدمان من المخدرات، وبرامج خاصة لتأهيل المعاقين، وبرامج اجتماعية وصحية وتدريب مهني لجامعي القمامة في مناطق تواجدهم بالقاهرة، وخاصة منطقة «المقطم والمعتمدية». وفي الوقت ذاته أبدت أسقفية الخدمات اهتماماً واضحاً بقضايا التنمية القومية، مثل: قضية السكان وتنظيم الأسرة التي بدأت الدولة في وضعها على جدول أولوياتها منذ ستينيات القرن الماضي، حيث كتب الأنبا صموئيل حول تنظيم الأسرة من المفهوم المسيحي في هذه الفترة، ولم هذا بالطبع معناد من أساقفة الكنيسة الأرثوذكسية.

وعلى الرغم من أن مبادرة العمل الاجتماعي والتنمية جاءت هذه المرة من رجال الدين في الكنيسة، إلا أن الجسم الأساسي للعمل في أسقفية الخدمات وفي جميع برامجها اعتمد على الأقباط المدنيين المتفرغين للعمل الاجتماعي. فقد كان الأنبا صموئيل يدعو خدام وخدمات الكنيسة من جميع محافظات الجمهورية<sup>(28)</sup> إلى تكريس أنفسهم للعمل الاجتماعي في مجالات تحسين المعيشة وزيادة الدخل والرعاية الصحية والاجتماعية لسكان الأحياء الشعبية والتدريب المهني للشباب، ومراكز تنمية المجتمع للمساهمة في تنمية البيئة المحيطة. ومن ثم يتم تدريب هؤلاء الخدام على المفاهيم الأساسية للتنمية الاجتماعية ومجالات العمل المختلفة وتوزيعهم بعد ذلك على الخدمات والمناطق المختلفة.

وبالتأكيد فإن كل هذه الاهتمامات الاجتماعية كانت بعيدة عن

---

(28) الأنبا صموئيل، الخدمة والمجتمع، مكتبة التربية الكنسية بالجيزة، 1987 ص 61.

خبرة الكنيسة القبطية الأرثوذكسية التقليدية في عمل الخير والإحسان للفقراء. ليس هذا فقط بل كان هناك معارضون من داخل حركة الإصلاح الكنسي وعلى رأسهم الأنبا شنودة<sup>(29)</sup> أسقف التعليم والأب متى المسكين. وتتركز نقاط الخلاف الأساسية من قبل المعارضين لدخول الكنيسة في مجال التنمية المجتمعية في ما يلي :

1- إن الخدمة الاجتماعية قد تؤثر على العمل الأساسي للكنيسة ألا وهو خدمة الإيمان المسيحي، وذلك ما يؤكده الأب متى المسكين في كتابه (مقالات بين السياسية والدين) ، فيقول: «الكنيسة لا تخدم المجتمع، الكنيسة تخدم الإيمان وتخدم المسيح في أشخاص هؤلاء العرايا والأذلاء والمشردين»<sup>(30)</sup>.

2- لا بد أن تكون الخدمة الاجتماعية التي تقوم بها الكنيسة مطابقة لسياسات الدولة الاجتماعية والاقتصادية، لأن الاختلاف بين توجهات الكنيسة والدولة في مجالات الخدمة الاجتماعية قد تؤدي إلى صدام حتمي بين المؤسستين<sup>(31)</sup>.

3- تأثير الفكر المسيحي المسكوني للخدمة المجتمعية والتنمية على فكر الكنيسة وعقائدها الأصلية. فقد كان هناك مخاوف وشكوك<sup>(32)</sup>

---

(29) هو ذاته البابا شنودة الثالث بطريرك الكنيسة القبطية الأرثوذكسية (1971 - 2012).

(30) الأب متى المسكين، مقالات بين السياسة والدين، دار مجلة مرقس، الطبعة الأولى عام 1977 ص22.

(31) الأب متى المسكين، مقالات بين السياسة والدين، دار مجلة مرقس، الطبعة الأولى عام 1977 ص26.

(32) S.S Hasan . Christians Versus Muslims in Modern Egypt the century – long struggle for Coptic Equality. Oxford university press 2003 ، p97.

متزايدة من التأثير السلبي لهذا التوجه المسيحي المسكوني العالمي على هوية الكنيسة القبطية وخصوصيتها الدينية والثقافية، والتي بدأت في الإحياء مع حركة مدارس الأحد منذ مطلع القرن العشرين. هذا بالإضافة إلى المناخ السياسي والثقافي آنذاك - في ستينيات القرن الماضي - والذي كان يعزز من الفكر الوطني والقومي ضد كل ما هو غربي استعماري، وهو من عكس بدرجة كبيرة على الرأي العام داخل الكنيسة وبعض المثقفين الأقباط الذين كانوا يتشككون في كل ما يأتي من فكر مسيحي غربي أو مسكوني ويعتقدون بارتباطه بالسياسات الاستعمارية الغربية<sup>(33)</sup>.

4- الرؤية المحافظة من قبل بعض الكهنة والأساقفة لعدد من القضايا الاجتماعية، مثل: قضايا المرأة وتنظيم الأسرة... فمن جهة مثل هؤلاء الأساقفة والكهنة<sup>(34)</sup> رؤية دينية محافظة تجاه القضايا السابقة، ومن جهة أخرى فقد كانوا يرون أن الكنيسة لا ينبغي أن تتدخل في هذه القضايا الخلافية اجتماعياً حتى لا تفقد أعضائها المحافظين.

## ب- جمعيات أهلية عاملة في التنمية المجتمعية

- الهيئة القبطية الإنجيلية للخدمات الاجتماعية: بدأت بمبادرة من القس الإنجيلي صموئيل حبيب في خمسينيات القرن العشرين، عندما أرسلته الكنيسة القبطية الإنجيلية للخدمة والرعاية الدينية في إحدى القرى بمحافظة المنيا، فأسس مشروعاً لمحو أمية الفلاحين

(33) راجع وليم سليمان قلادة الكنيسة تواجه الاستعمار والصهيونية، وزارة الثقافة دار الكاتب للطباعة والنشر.

(34) تذكر الباحثة عدد من اللقاءات العامة التي تكلم فيها قداسة البابا شنودة الثالث «بطريرك الكنيسة القبطية الأرثوذكسية (1971-2012)» عن قضية تنظيم الأسرة، وكان ينتقد سياسات الدولة التي تدعو الأسرة إلى إنجاب طفلين فقط، ويقول ينبغي على الأسرة أن تنجب ثلاثة أو أربعة أطفال على الأقل.

ومشروعات لزيادة الدخل والتوعية بالعادات الخاطئة التي تضر بصحة الإنسان، وفي العام 1960، تم إشهار الهيئة القبطية الإنجيلية للخدمات الاجتماعية بوزارة الشؤون الاجتماعية لتتخصص بعد ذلك في مشروعات التنمية الشاملة (التي تتكون من برامج للتعليم ومحو الأمية والصحة، وزيادة الدخل، والتنمية الزراعية، وتحسين البيئة) بالمناطق الريفية وخاصة في محافظة المنيا.

- جمعية الصعيد للتربية والتنمية: بدأت بمبادرة من الأب «هنري عيروط» الراهب اليسوعي بالكنيسة الكاثوليكية في عام 1940م. تبنى الأب «عيروط» قضية تنمية فلاحي الصعيد وتعليمهم، فأسس نحو 120 مدرسة تفاوتت بين مدارس الفصل الواحد والمدارس الابتدائية المتكاملة. و60 مستوصفاً، وفي العام 1967، تم إشهار هذه المبادرة كجمعية أهلية مسجلة في الشؤون الاجتماعية العام 1967، تحت اسم جمعية الصعيد للتربية. تخصصت الجمعية في إنشاء المدارس التي تقدم نوعية من التعليم المتميز لأطفال الفقراء بريف الصعيد تعتمد على تنمية قدرات الأطفال عن طريق الأنشطة الفنية والرياضية والعلمية المختلفة ورفع وعيهم بحقوق الطفل والمواطنة والبيئة.

- هيئة كاريتاس مصر: كاريتاس هيئة دولية تأسست في ألمانيا العام 1891، واتخذت الصفة الدولية عندما وافق بابا الفاتيكان على نقل مقرها الرسمي إلى روما العام 1950. بدأت كاريتاس الدولية عملها في مصر في أعقاب حرب عام 1967م، وذلك لتقديم المعونات من الغذاء والكساء لمكوبي الحرب في منطقة قناة السويس، وإسعاف الجرحى والمصابين.

تم إشهارها كجمعية أهلية بوزارة الشؤون الاجتماعية في العام 1967، وذلك بمبادرة من سفير الفاتيكان في مصر آنذاك المونسنيور لينو زانيتي، ليصبح رئيس أول مجلس إدارة لجمعية كاريتاس مصر.

طرقت كاريتاس مجموعة من المجالات الجديدة مثل الاهتمام بمرضى الجذام، ورعاية المعاقين وإنشاء مراكز للتدريب على تأهيلهم، وتأسيس مراكز للرعاية الصحية في المناطق الشعبية والفقيرة في المدن والريف. فأصبحت كاريتاس من الجمعيات ذات الخبرة والمرجعية في كل المجالات السابقة والتي استطاعت أن تقدمها لباقي الجمعيات الأهلية كتجارب نموذجية يمكن الاستفادة منها وتكرار إنتاجها.

تشارك هذه الجمعيات - كما أشرنا سابقاً - في عدد من الخصائص أهمها: أنها بدأت بمبادرات لخدمة المجتمع من قبل رجال دين يمثلون الطوائف المسيحية المختلفة في مصر، ثم تم تسجيلها لاحقاً بوزارة الشؤون الاجتماعية لتصبح جمعيات معترفاً بها ومسجلة في الدولة وتستطيع أن تعمل بحرية مع كل مكونات المجتمع. تتألف الجمعية العمومية لهذه الجمعيات في غالبتها من أعضاء الطائفة التي أسستها، كما يتم اختيار مجلس إدارتها ورئيسه من الأبناء المتميزين للطائفة من المهنيين ورجال الأعمال ورجال الدين. هكذا حملت هذه الجمعيات الهوية الدينية من جهة رؤيتها ومبادئها المسيحية وانتماء المؤسسين لها. ومن جهة أخرى الهوية المدنية لتسجيلها بشكل رسمي في وزارة الشؤون الاجتماعية كجمعية أهلية مصرية تستطيع أن تعمل في الفضاء المدني مع كافة المواطنين.

**ملاحظات على تجربة الكنائس والجمعيات**

- شهدت فترة الستينيات بداية ظهور الكنيسة والجمعيات الأهلية ذات المرجعية المسيحية/ الكنسية كفاعل أساسي في العمل الاجتماعي والتنمية. في الوقت نفسه تقلص دور الجمعيات الأهلية القبطية التي تأسست على يد النخبة القبطية المدنية منذ نهاية القرن التاسع عشر، كنتيجة مباشرة لسياسات دولة يوليو 1952، من تحجيم لدور الجمعيات الأهلية من خلال القرارات والقوانين التي جعلتها تحت الإشراف الكامل لأجهزة الدولة المختلفة. هذا بالإضافة إلى قوانين الإصلاح الزراعي والتأميم والوقف التي أفقدت الجمعيات الأهلية مصادر تمويلها الداخلي والوطني.
- شهدت فترة الستينيات صعود الإكليروس «رجال الدين» كرواد للعمل الاجتماعي العام وخاصة في الريف، في ظل تقلص دور النخب القبطية المدنية من المثقفين والمهنيين وكبار ملاك الأراضي في الحياة السياسية والاجتماعية.
- امتد عمل الكنائس والجمعيات الأهلية ذات المرجعية المسيحية/ الكنسية في سبعينيات وثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين من حيث الامتداد الجغرافي وخاصة في الصعيد. السبب المباشر لهذا الانتشار هو الكثافة العددية النسبية للأقباط في الصعيد مقارنة بالدلتا والمناطق الأخرى.
- استلهمت البرامج التنموية للكنائس والجمعيات الأهلية ذات المرجعية المسيحية/ الكنسية فلسفة وتجارب الحركة المسكونية العالمية في التنمية المجتمعية، والتي تنطلق من عدد من المبادئ أهمها: رسالة

الكنسية والمؤمنين لتحرير العالم من مظاهر الظلم والفقر والتمييز والاهتمام بالإنسان كمحور لعملية التنمية بغض النظر عن دينه أو لونه أو جنسه، التنمية الذاتية للإنسان ضد فكرة الإغاثة والاعتماد على المعونات والإحسان. وللتدليل يمكن الإشارة إلى نموذجين واضحين هما :

أ- برنامج تعلم تحرر لتعليم الأميين الذي ابتكره عالم التربية البرازيلي «باولو فريري». ويحاول هذا البرنامج ربط عملية تعليم الأميين للأبجدية برفع وعيهم المجتمعي تجاه أسباب الظلم والاستغلال والفقر في حياتهم. بيد أن تطبيقه في مصر لم يكن بنفس الدرجة من الراديكالية التي شهدها تطبيقه في دول أمريكا اللاتينية. فقد تم تمصيره بمنهجية تربط بين عملية تعليم الأبجدية والتوعية الحياتية بالجوانب المختلفة لحياة الدارسين في قضايا الصحة والبيئة وحقوق المرأة والإنسان. ويعود ذلك - في ظني - إلى الطبيعة الفكرية المحافظة للكنائس المصرية.

ب- التنمية الريفية الذاتية<sup>(35)</sup>: وقد اعتمدت على تدريب خدام الكنسية أو ما أطلق عليهم «ميسرو التنمية» أو العاملون الاجتماعيون (social workers or facilitators)، وكيفية دمجهم في القرية<sup>(36)</sup> بغرض مساعدة أهالي القرية على تنمية أنفسهم من خلال تنفيذ برامج تنمية متكاملة للتعليم والصحة وزيادة الدخل والتنمية الريفية، وبرامج خاصة بالمرأة لرعاية أسرته وأطفالها بطريقة أفضل. هذه البرامج كانت

---

(35) راجعت الباحثة برامج التنمية بأسقفية الخدمات وكاريتاس والهيئة القبطية الإنجيلية من خلال عملها في تقييم برامج التنمية المجتمعية منذ عام 2000م.

(36) إما أن يتم توفير مكان داخل القرية لمعيشة مسيرين من خارج القرية، أو أن يكونوا من أبناء القرية.

تضع خطط فنية وزمنية تتراوح بين ثلاث وخمس سنوات لتحقيق الهدف النهائي ألا وهو تحسين معيشة الأسر في المجالات الصحة والتعليم وتحسين الدخل.

- طرقت المؤسسات الكنسية والجمعيات الأهلية ذات المرجعية المسيحية/ الكنسية منذ وقت مبكر موضوعات وقضايا شائكة اجتماعياً وثقافياً ولم تكن مطروقة من قبل، مثل: علاج مرضى الجذام والمعاقين وبرامج مكافحة وعلاج الإدمان، والاهتمام بجامعي القمامة من خلال برامج تنمية متكاملة، وبرامج التوعية ضد التقاليد والعادات الضارة والتي تمثل عنفاً ضد المرأة، مثل: ختان الإناث والزواج المبكر للفتيات، وبرامج تنظيم الأسرة والصحة الإنجابية والاهتمام بالبيئة. ومما لا شك فيه فإن هذه المؤسسات كانت رائدة في تناول مثل هذه القضايا الشائكة وتقديم برامج علمية من جهة، وإنسانية/مسيحية من جهة أخرى لمعالجتها.

شكلت هذه التجارب الرائدة نموذجاً مرجعياً يمكن استلهامه وممارسته من قبل كثير من مؤسسات المجتمع المدني والجمعيات الأهلية المختلفة بعد ذلك.

- ظل تمويل هذه البرامج التنموية إشكالية كبيرة، حيث اعتمدت المؤسسات الكنسية والجمعيات الأهلية ذات المرجعية المسيحية/ الكنسية في تمويل برامجها التنموية على مصادر خارجية من قبل الهيئات الدولية المسيحية العاملة في مجال التنمية البشرية. في حين قلّت مصادر التمويل الداخلي لمثل هذه البرامج الرائدة، مما أثر على



استمرارية دورها وفعاليتها.

- بقيت أفكار الخدمة الاجتماعية والعمل التنموي فكرا وعملا نخيوبا من قبل مجموعات محددة من الاكليروس والعلمانيين الذين كانت لهم خبرة مباشرة بالحركة المسكونية المسيحية وأفكارها في التنمية والخدمة الاجتماعية. لكن هذه النخبة لم تستطع نقل هذه الخبرة والأفكار إلى مجموعات أكبر داخل المؤسسات الكنسية، أي أن تكون تيارا رئيسيا للخدمة الاجتماعية داخل الكنائس. أما مصادر التمويل الداخلية من تبرعات أعضاء الكنيسة فاستمرت الغالبية العظمى منها تصب في الأعمال ذات الطبيعة الإغاثية وليست التنموية.

- تصدر رجال الدين قيادة العمل الاجتماعي التنموي لبرامج الكنائس والهيئات ذات المرجعية المسيحية/ الكنسية، لكن الجسم الأساس لتنفيذ هذه البرامج اعتمد بالدرجة الأولى على الأقباط المدنيين وخاصة من الشباب والشابات من شرائح الطبقة الوسطى، ونستطيع القول بأن النساء قد لعبن دوراً أساسياً في كافة المستويات الإدارية لهذه البرامج، بدايةً من العمل الميداني في الريف والمناطق الفقيرة وانتهاءً بالإدارة العليا لها.

## عودة الأقباط إلى العمل الاجتماعي

تجمع أغلب الدراسات المهمة بالقطاع الأهلي في المجتمع المصري على أن إحياء مفهوم القطاع الأهلي ودوره في عملية التنمية الوطنية قد اكتسب أهمية خاصة منذ أوائل ثمانينيات القرن العشرين، وذلك بالتزامن

مع بداية الأخذ بنظام الانفتاح الاقتصادي من قبل الدولة المصرية منذ منتصف السبعينيات والذي هدف إلى دمج الاقتصاد المصري في منظومة العولة الاقتصادية. وما تبعه من تنفيذ لبرنامج صندوق النقد الدولي للإصلاح الاقتصادي<sup>(37)</sup> بما في ذلك من تحرير للاقتصاد وخصخصة، وبيع للقطاع العام وتشجيع للاستثمار الأجنبي والخاص. وهو ما أدى ليس فقط إلى ضعف تدخل الدولة في المجال الاقتصادي بل إلى ضعف التزامها بملف الخدمات الاجتماعية الأساسية من تعليم وصحة ومراقب عامة وبنية أساسية وإسكان... الخ. ويرصد الباحث أيمن عبد الوهاب «المتخصص في شئون القطاع الأهلي»<sup>(38)</sup> النظرة الجديدة للقطاع الأهلي ولأهمية دور مؤسساته كتنظيمات وسيطة بين الدولة والمجتمع في النقاط التالية:

- اتساع أجندة العمل الأهلي لتتجاوز تلك المرحلة المقصورة على مجالات البر والأعمال الخيرية ومجالات تحسين سبل المعيشة بشكل عام في مجالات التعليم والصحة والرعاية الاجتماعية إلى مراحل المشاركة في صياغة أولويات القضايا الدولية وتعميق عملها تجاه قضايا السلام والديمقراطية وحقوق الإنسان والمساواة بين الجنسين والفقر والبيئة والتنمية الاجتماعية والاقتصادية، الأمر الذي أصبحت معه المنظمات غير الحكومية فاعلاً دولياً في كافة المؤشرات العالمية التي عقدتها الأمم المتحدة في السنوات الأخيرة.

---

(37) Review Vivian Fouad – Nadia Rafat . from Inertia to Movement : A Study of the conflict over NGO law in Egypt. in NGOs and governance in the Arab World. Edited by Sarah Ben Nefissa- Nabil Adb Al-Fattah . the American University in Cairo press. 2005 , P123-101.

(38) عبد الله الخليل - أيمن عبد الوهاب وآخرون - تحرير أماني قنديل، الإسهام الاقتصادي للمنظمات الأهلية العربية، الشبكة العربية للمنظمات الأهلية، ص 93-94.

- أصبحت المنظمات غير الحكومية تطرح كقطاع ثالث بين الدولة والقطاع الخاص واعتبارها أحد المحفزات المهمة لمدخل تموي جديد يستند إلى المبادرة الفردية والاعتماد على الذات، ويركز على الاندماج وتشغيل البنية الاجتماعية والاقتصادية للقواعد الشعبية التحتية.

وفي هذا السياق، استعادت الجمعيات الأهلية العاملة في التنمية الاجتماعية ووجودها ودورها ولكن بشروط ومحددات وطنية ودولية تختلف كلياً عند بداياتها في أواخر القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين، أهم هذه المحددات نرصدها في ما يلي:

- اختلاف القيادة الاجتماعية للجمعيات الأهلية من نخبة مدنية تنتمي إلى طبقة كبار ملاك الأرض والمهنيين المتميزين والمثقفين، إلى الشرائح المختلفة من الطبقة الوسطى من المهنيين في المدن والريف والجهاز البيروقراطي.

- اختلاف مصادر التمويل من الوطنية إلى الدولية: اعتمدت الجمعيات الأهلية في بدايتها - كما أشرنا سابقاً - إلى مصادر التمويل الوطني المتمثل في التبرعات والأوقاف التي كان يرصدها كبار ملاك الأرض، أما العودة الثانية للجمعيات الأهلية فقد عرفت ما سمي «بالتمول الدولي» والذي ورد إلى مصر عقب اتباع سياسات الخصخصة واقتصاد السوق من مصادر مختلفة، أهمها: هيئات

المعونة الرسمية<sup>(39)</sup>، ومؤسسات التنمية الدولية غير الحكومية<sup>(40)</sup>، ومؤسسات الأمم المتحدة المختلفة. ليس معنى هذا نضوب مصادر التمويل الوطني، لكن اتجاهات التمويل الوطني كانت داعمة بالأكثر للجمعيات الأهلية ذات الأنشطة الدينية (الإسلامية والمسيحية) والخيرية وليس التنمية.

- اتساع الأجندة التنموية لتشمل التنمية الريفية الشاملة وتحسين البيئة وحقوق الإنسان والثقافة المدنية والمواطنة والمساواة بين الجنسين، وحقوق المرأة، وحقوق الأطفال، والصحة الإنجابية وتنظيم الأسرة... الخ.

وفي هذا الإطار الجديد، لعمل الجمعيات الأهلية التنموية، كان من السهل دمج الكوادر المدنية القبطية التي تربت في مجال العمل التنموي الكنسي أو في الجمعيات ذات الخلفية المسيحية/ الكنسية في قطاع التنمية الجديد الذي ظهر في المجتمع المصري منذ الثمانينيات من: هيئات التمويل الدولية الحكومية وغير الحكومية ومؤسسات دولية ووطنية لتقديم الدعم الفني والإداري في مجال تطوير عمل المجتمع المدني بمكوناته، والجمعيات الأهلية التنموية في الريف والمدن.

يقول المهندس نبيل مرقس<sup>(41)</sup> حول رؤيته لدمج كوادر قبطية

---

(39) - نقصد بها المساعدات والمعونات المقدمة من الدول الغربية إلى الدولة المصرية مثل «هيئة المعونة الأمريكية أو الكندية أو الألمانية...»

(40) مثل : مؤسسة فورد Ford Foundation ومؤسسة فردريش إيبيرت الألمانية... الخ.

(41) خبير في مجال التنمية المجتمعية بإحدى الهيئات الدولية غير الحكومية، وبدأ العمل في مجال التنمية من خلال الهيئات المسيحية للتنمية.

في مؤسسات التنمية المجتمعية الدولية والوطنية: «إن دخول هيئات دولية لتقدم مساعدات مادية وفنية في مجال التنمية الاجتماعية والبشرية للدولة المصرية وللمجتمع المدني والجمعيات الأهلية منذ بداية الثمانينيات، احتاج إلى دمج عناصر من الطبقة الوسطى المهنية في إدارة الجمعيات الأهلية تكون قادرة على تغيير نمط الإدارة في تلك الجمعيات من التطوع إلى الاحتراف. بمعنى أوضح إدارة قادرة على تحقيق متطلبات وشروط الهيئات الدولية الداعمة في دمج طرق الإدارة الحديثة في مؤسسات العمل الاجتماعي التقليدية. كما تمكنها من وضع التنمية المجتمعية في إطار رؤية وخطط إستراتيجية حديثة.

ومن المؤكد أن الأقباط الذين بدءوا حياتهم المهنية في مجال التنمية كمتطوعين في الهيئات التنموية ذات الطبيعة المسيحية كانت لديهم ميزة نسبية مكنتهم من الاندماج والتواجد في كافة مؤسسات التنمية المجتمعية الوطنية والدولية. فقد جمعت تلك الكوادر القبطية مميزات هامتين الأولى: الخبرة من خلال العمل في الهيئات المسيحية برؤية وإدارة مشابهة، والثانية: الجانب الإيماني والأخلاقي للتنمية ليس باعتبارها حرف أو مهنة بل كرسالة إيمانية وأخلاقية.

## بعد 25 يناير هل من واقع جديد للعمل الاجتماعي

ظهر الأقباط لأول مرة العام 2001، في مشاهد الاحتجاجات والمظاهرات المدنية داخل أسوار الكاتدرائية بالقاهرة، اعتراضا على ما

اعتبروه إهانة للرموز المسيحية في صحيفة مصرية. تكررت التظاهرات داخل أسوار كاتدرائية على خلفية الأزمات والتوترات الطائفية التي شهدتها مصر في العقد الأخير من حكم مبارك. إلا أنها لم تبق طويلاً داخل أسوار الكنسية بل انطلقت إلى الفضاء العام والشارع، وانضمت إلى حركات الاحتجاج السياسي التي شهدتها مصر منذ عام 2004.

لقد كان خروج التظاهرات القبطية خارج أسوار الكنيسة وانضمام الأقباط إلى حركات الاحتجاج السياسي الراضة لتوريث الحكم إلى نجل الرئيس السابق حسني مبارك وعلى رأسها حركة «كفاية»، وتكوين تحالفات مدنية<sup>(42)</sup> بين الحركات الاحتجاجية القبطية وحركات الاحتجاج السياسي العام في مصر، من أهم مقدمات الحضور القبطي في ميدان التحرير في تظاهرات 25 يناير 2011، وعدم الانصياع لتعليمات الكنيسة التي نصحت الأقباط في الأيام الأولى بعدم المشاركة فيها.

ساهمت هذه التجربة الاحتجاجية الثرية، التي استمرت على مدى عقد من الزمان، في إنضاج الوعي السياسي والاجتماعي لدى قطاعات كبيرة من الأقباط وخاصة شرائح الطبقة الوسطى من الشباب والشابات. فقد ترسخ في وعي البعض منها أن قضايا الأقباط الطائفية - والتي كانوا يتظاهرون من أجلها داخل الكنسية - غير منبئة الصلة بالأزمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تشهدها مصر في ظل تزواج فساد السلطة ورأس المال لنظام مبارك.

---

(42) وقد عبرت هذه التحالفات عن نفسها من خلال المظاهرة الهامة التي سبقت 25 يناير 2011م، وطالبت بإقالة وزير الداخلية، على خلفية أحداث حادثة كنيسة القديسين بالإسكندرية ليلة الاحتفال برأس السنة لعام 2011م، (والتي راح ضحيتها 20 قبطياً وقبطية عند خروجهم من الكنيسة بمتجرات وضعت داخل سيارة).

لذلك لم يكن غريباً عودة الأقباط بفاعلية إلى المشهد السياسي مع ثورة 25 يناير 2011. لقد حملت الثورة في بدايتها أملاً للمصريين كافة (مسلمين ومسيحيين) لتحقيق العدالة والحرية والكرامة الإنسانية، وللأقباط، خصوصاً في تحقيق المواطنة المتساوية بكافة أبعادها السياسية والاجتماعية والمدنية والثقافية. إلا أن هواجس ومخاوف الأقباط بعد عام ونصف من ثورة يناير قد تجددت بسبب عدد من العوامل، أهمها ما يلي:

- تكرار أحداث التوتر الديني والاعتداءات على الكنائس.
- إعطاء الشرعية السياسية لقوى الإسلام السياسي وتأسيس أحزاب سياسية ذات مرجعية إسلامية، التي تعد في الحقيقة أذرعاً سياسية لكيانات دينية، فعلى سبيل المثال: حزب الحرية والعدالة هو الذراع السياسي لجماعة الإخوان المسلمين، وحزب النور هو الذراع السياسي للدعوة السلفية.
- صعود التيار الإسلامي كأغلبية في برلمان ما بعد الثورة بنسبة تصل إلى 70٪.
- كثافة الخطابات الطائفية والسجال الديني في الإعلام وعلى صفحات الانترنت.
- الاستقطاب الديني والذي ظهر بوضوح في استفتاء 19 مارس (آذار 2011 على التعديلات الدستورية واستمر بدرجة أو أخرى في الانتخابات البرلمانية والرئاسية).

وبالرغم من كافة الهواجس والمخاوف، إلا أن الحضور القبطي المدني في السياسة المصرية بين المشاركة الكثيفة في تأسيس الأحزاب ذات الطابع المدني والليبرالي واليساري والانتخابات وفعاليات الثورة المختلفة، أصبح واقعاً جديداً لا يمكن إنكاره أو تجاهله. وهو - في ظني - يمثل مناخاً مواتياً لتجديد حضور الأقباط كمواطنين - بعيداً عن الكنيسة - إلى مؤسسات المجتمع المدني والقطاع الأهلي .

## خاتمة

عبر التاريخ الطويل لبناء الدولة المصرية الحديثة، وكفاح المصريين لنيل حقوقهم في المواطنة المتساوية، من ثورة عرابي 1881 إلى ثورة 25 يناير 2011، كانت هناك فترات من الحضور السياسي للأقباط وفترات أخرى للإقصاء، إلا أن حضور الأقباط في العمل الاجتماعي المهتم بإصلاح وتنمية المجتمع لم ينقطع منذ تأسيس أول جمعية أهلية قبطية العام 1881، وحتى يومنا هذا. وإن اتخذ أشكالاً مؤسسية ومجالات عمل مختلفة، إلا أن أهدافه طوال الوقت كانت تتجه إلى الدفع بأجندة تنمية اجتماعية لصالح الإنسان، وتطوير المجتمع وبناء الدولة الحديثة. فقد كان دائماً داخل الأقباط إيمان قوي بأن جذورهم ضاربة في عمق التاريخ والأرض المصرية. وأنهم بالرغم من كونهم أقلية عديدة لكنهم «ملح الأرض» - بالمعنى الإنجيلي - الذي يذوب ويتفاعل مع كافة المكونات المصرية للصالح والخير العام دائماً.





# القوى المسيحية في مصر وموقفها من الثورة

أندريه زكي اسطفانوس\*

عندما بدأت الثورات في الوطن العربي، حدث انفجار غير مسبوق في المنطقة العربية، دفع - بما سُمي - دول الربيع العربي نحو الكثير من التغييرات على جميع الأصعدة، السياسية والاقتصادية والاجتماعية، مما جعل من الثورات حدثاً قاسماً، ونقطة ارتكاز لا يمكن تناسيها لفهم ما حالت إليه المجتمعات بعد الثورة.

---

(\*) قس، ومدير عام الهيئة القبطية الإنجيلية للخدمات الاجتماعية ونائب رئيس الطائفة الإنجيلية بمصر.

ونحن هنا بصدد عرض خريطة القوى المسيحية في مصر وموقفها من الثورة وذلك من خلال طرح حول هوية المسيحيين العرب، ومدى تأصل المسيحية في المنطقة العربية. ثم نقدم لمحة تاريخية عن انتشار المسيحية بكافة طوائفها في مصر منذ منتصف القرن السابق وحتى قيام ثورة الخامس والعشرين من يناير، ومن ثم نتناول الربيع العربي وآثاره على المجتمع عمومًا وعلى المسيحيين خصوصًا، ومن هذا المنطلق نرصد ونعرض الخريطة الدينية للمسيحيين في مصر، والتحديات التي تواجه المسيحيين العرب، خصوصًا بعد صعود الإسلاميين إلى السلطة. وفي النهاية نقدم تصورًا لمستقبل الوجود المسيحي في مصر، وكيف أن المواطنة الديناميكية هي أمل سياسي، بعد الربيع العربي، للمنطقة العربية عمومًا وللمصر خصوصًا.

### المسيحيون العرب

البعض يزعم بأن تكون عربيًا يماثل بالضبط كونك مسلمًا لأن العروبة تعادل الإسلام<sup>(1)</sup>. غير أن الواقع يؤكد وجود المسيحيين العرب منذ فجر المسيحية<sup>(2)</sup>. وثمة روايات عديدة عن المسيحية في شبه الجزيرة العربية - حيث تكمن جذور الإسلام - تظهر أن المسيحيين العرب عاشوا ووجدوا قبل ظهور الإسلام، لذا لا يوجد تناقض حقيقي بين كونهم عربًا ومسيحيين.

---

(1) أندريه زكي، الإسلام السياسي والمواطنة والأقليات: مستقبل المسيحيين العرب في الشرق الأوسط، مكتبة الشروق الدولية، 26، 2006م.

(2) Otto F.A. Meinardus, 'Two Thousands Years of Coptic Christianity', Cairo: AUC, 1999; Bishop Athanasysus, 'the Copts through ages', in WSCF Journal Quarterly, May 1986.

يعتبر المسيحيون أقلية في العالم العربي. ومؤخراً بدأ المسلمون والمسيحيون العرب في طرح القضية للنقاش من أجل الوصول إلى تعريف لمصطلح «الأقلية»، وهل يشكل المسيحيون أقلية؟ فيرى البعض - مثل رفيق حبيب الذي ينتمي للطائفة الإنجيلية في مصر - أن الأقلية القبطية على سبيل المثال ليست أقلية عرقية بل هي أقلية فيما يتعلق بالدين لا فيما يتعلق بالخصائص والسمات الاجتماعية.<sup>(3)</sup> كما أن محمد حسنين هيكل يرى أن جماعة الأقباط الأرثوذكس لا يجب أن تُرى على أنها أقلية منفصلة حيث إنهم يشكلون جزءاً من الثقافة المصرية، وأعضاؤها قد أسهموا في الكفاح المصري من أجل الاستقلال، واليوم هم يشاركون في الحياة المصرية بصفتهم مواطنين يتمتعون بكل صلاحيات المواطنة<sup>(4)</sup>.

على الرغم من أن منطقة الشرق الأوسط هي التي شهدت ميلاد المسيحية، إلا أنها طالما شهدت أيضاً جدلاً محتدماً بشأن تعداد المسيحيين المقيمين بها في الوقت الحاضر. البعض يؤكدون أن تعداد المسيحيين في العالم العربي لا يتجاوز الـ 10 ملايين نسمة. بينما يزعم آخرون أن الحضور المسيحي قد بلغ الـ 20 مليون نسمة. ويعبر الكثير من المسيحيين عن تشككهم في الإحصائيات الحكومية.<sup>(5)</sup>

على مدار القرن الماضي، تراجعت نسبة السكان المسيحيين في الشرق الأوسط العربي بالمقارنة بالتعداد الكلي للسكان. ويمكن استخلاص عدة عوامل كانت وراء هذا التراجع منها: تصاعد الإسلام السياسي

---

(3) رفيق حبيب، المسيحية السياسية في مصر، القاهرة: دار يافا للدراسات والنشر 1990 ص 16.

(4) جريدة الأهرام القاهرية في 22 أبريل 1994م.

(5) أندريه زكي، مرجع سابق، 190.

وتراجع القومية العربية. هذا بجانب تناقص الثروة الاقتصادية لبعض المسيحيين نتيجة توزيع الأراضي الزراعية وتأميم اقتصاد الدولة. أيضاً قيام دولة إسرائيل ومشكلة اللاجئين الفلسطينيين. في حين ازدياد هجرة الكثير من المسيحيين العرب إلى الغرب نتيجة لما تعرضوا له من تهميش سياسي واقتصادي. وتبني كثير من المسيحيين لنموذج الأسرة الغربية مما أدى إلى انخفاض معدلات المواليد لديهم. وأخيراً حدوث تحول واضطهاد ديني في بعض البلدان<sup>(6)</sup>.

وهكذا يمكن أن نستنتج أن حساب تعداد المسيحيين في العالم العربي كان وما زال موضوعاً سياسياً، أكثر من كونه حقائق ديموغرافية. وهذا يرجع إلى التشابك بين الأرقام والسياسة<sup>(7)</sup>.

## من انتشار المسيحية إلى ما قبل الثورة

يمكن العودة بتاريخ الوجود المسيحي في مصر إلى النصف الثاني من القرن الأول الميلادي يقول التقليد: إن القديس مرقس الرسول هو من بشر بالمسيحية في مصر. وقد حدث تحول كبير لسكان مصر الأصليين إلى المسيحية حتى أصبحت المسيحية هي ديانة شعب مصر على عمومها. وفي أثناء الحكم الروماني لمصر تعرض المصريون لحقبة طويلة من التعذيب والاضطهاد والاستشهاد، سواء عندما كانت روما وثنية العقيدة وحتى عندما اعتنقت المسيحية وذلك من جراء الصدام حول بعض الاختلافات

---

(6) المرجع السابق، 192.

(7) المرجع السابق، 194.

في العقيدة المسيحية بين الكنيسة المصرية والكنيسة الرومانية.

وقبل دخول العرب إلى مصر كانوا يطلقون على أهل مصر اسم «القبط». ولما كان المصريون إذ ذاك مسيحيين، فقد استعمل العرب كلمتي «قبطي» و«نصراني» على التبادل للإشارة إلى سكان البلاد الأصليين. وفيما بعد صارت كلمة «قبط» تطلق بشكل خاص على المسيحيين من أهل البلاد الذين ظلوا على ديانتهم بعد تحول أكثرتهم إلى الإسلام<sup>(8)</sup>.

وكلمة «قبط» يرجح أنها كلمة قبطية محرفة من الكلمة الإغريقية «إيجيبتوس» (Aiguptus) التي تؤدي معنى مصري<sup>(9)</sup>.

وقد حدث تحول بطيء للمصريين من المسيحية إلى الإسلام استغرق حوالي أربعة قرون. ومع نهاية القرن العاشر وبداية القرن الحادي عشر أصبحت أغلبية سكان مصر من المسلمين. وقد حكمت هذا التحول عوامل واعتبارات اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية مما لا يسعنا المجال هنا للتوسع فيه. وخلال تلك الحقبة الطويلة التي تلت الحكم العربي لمصر ظل الأقباط يعاملون بدرجة أقل من المساواة في الحقوق والواجبات، كما أنهم تعرضوا في لحظات تاريخية - وإن كانت قصيرة وعابرة - لصنوف مختلفة من التفرقة والاضطهاد، خاصة في أوقات الضيق الاقتصادي والاستبداد السياسي العام التي عانى منه كل سكان مصر. ولكن معاناة الأقباط كانت دائماً أكثر حدة في تلك الأوقات<sup>(10)</sup>.

(8) أبو سيف يوسف، الأقباط والقومية العربية: دراسة استطلاعية، (القاهرة: مكتبة الأسرة، 2006م)، 15.

(9) رياض سوريال، المجتمع القبطي في القرن 19، (القاهرة: مكتبة المحبة، 1984م)، 1.

(10) سعد الدين إبراهيم، الملل والنحل والأعراق: هموم الأقليات في الوطن العربي، (القاهرة: مركز ابن خلدون،

لم يندمج الأقباط اندماجاً كاملاً في المجرى الرئيسي للحياة السياسية في مصر، إلا مع ميلاد الدولة الحديثة والمجتمع المدني بدءاً من عصر محمد علي (1801-1884). وقد شهد عام 1855 إلغاء ضريبة الجزية وإدراج الأقباط ضمن الجيش. وفي العام 1877 أعلن الخديوي المساواة بين جميع المصريين. ونتج عن هذا التطور، أن تولى عدد من المسيحيين مناصب بارزة في القطاعين الحكومي والخاص. كما اشتغل الأقباط أيضاً ببعض المهن كالصرافة والطب والصيدلة.

كانت مقاومة الاستعمار البريطاني يداً بيد مع المسلمين في ثورة 1919 هي أكثر التطورات السياسية التي حظي بها الأقباط في النصف الأول من القرن العشرين. كما اشتركوا في تأسيس حزب الوفد مساندين زعيمه ومؤسسه سعد زغلول (1858-1927). تلك الأحداث مثلت ذروة التعايش والمواطنة المصرية القومية، وهناك تعانق الهلال مع الصليب وارتفع شعار «الدين لله والوطن للجميع». وشارك الأقباط في الانتخابات، وانضم عدد كبير منهم للبرلمان كنواب منتخبين<sup>(11)</sup>.

ومع أن تلك الفترة تعد بمثابة العصر الذهبي للقومية المصرية وللمشاركة الكاملة للأقباط، إلا أنها أيضاً كانت الفترة التي شهدت ميلاد جماعة الإخوان المسلمين التي أكدت أن الإسلام هو محدد أساسي من محددات الهوية السياسية. كذلك جاء اتهام الوفد بمحاباة الأقباط وانقسام المعسكر السياسي الوطني في مصر إلى قسمين: كافة الأحزاب

1994م). 431.

(11) أندريه زكي، الإسلام السياسي والمواطنة والأقليات: مستقبل المسيحيين العرب في الشرق الأوسط، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006م)، 194-195.

التي تنتمي للأقلية إضافة إلى الإخوان ومصر الفتاة والسراي في جهة الوفد بمفرده في الجهة الأخرى. وبدأت اللعبة الخطرة، حيث ارتأت جبهة أحزاب الأقليات أن تسير خطة العداء للوفد في اتجاهين: الطعن في الوفد بالقبطية، وإصباغ الملك وحاشيته بدعاوى حماية الإسلام، وهكذا بدأت الفتنة تطل برأسها<sup>(12)</sup>.

وقد انتهت هذه المرحلة بالانقسام الشهير في حزب الوفد في أعقاب الأزمة الشهيرة بين مكرم عبيد والنحاس باشا، مما أثر على مشاركة الأقباط في الحزب المفضل لديهم على مدى أكثر من ربع قرن<sup>(13)</sup>.

وبشكل عام، اتسم النصف الأول من القرن العشرين بظاهرتين متباينتين: الأولى هي الاتجاه الليبرالي بما فيه من محاولات لتحديث النظام السياسي ولممارسة المواطنة. أما الظاهرة الثانية فكانت إعادة الدعوة للإسلام التي نادى بها الإخوان المسلمون كأساس للأيدولوجية السياسية. هذان الاتجاهان كان لهما تأثير قوي على الأقباط. فالأول أدى إلى بداية تجديد الكنيسة، والثاني مثل نقطة تحول جديدة في الرؤية السياسية<sup>(14)</sup>.

---

(12) سعد الدين إبراهيم، مرجع سابق، ص 487.

(13) حنا جريس، غياب الأقباط عن السياسة ليس شذوذاً، حوار أجراه حمدي حسين، الإنترنت موقع إسلام أون لاين

www.islamonline.net.

(14) أندريه زكي، مرجع سابق، ص 195.



## الأقباط والمشاركة السياسية

خلال المرحلة الناصرية، والتي امتدت في سنوات الخمسينات والستينات، كانت هناك عوامل محورية أثرت تأثيراً كبيراً على الوجود المسيحي في مصر. كان أهمها عدم وجود أقباط بين عسكر الثورة بسبب الظروف التاريخية التي تشكل خلالها الجيش المصري في العصر الحديث منذ عهد محمد علي حتى قيام الثورة. كما أن المشروع الناصري أمم الفضاء السياسي والاجتماعي والاقتصادي. إذ قامت الثورة بحل جميع الأحزاب وشكلت حزباً أحادياً حاكماً. كما شرعت الدولة في اتباع سياسة الإصلاح الزراعي وتأميم الشركات مما قلل من الثقل القبطي وأضعف من تأثير الأقباط.

كذلك تم إلغاء المجلس الملي، مما كان له أبلغ الأثر على الأقباط العلمانيين (من غير رجال الدين) إذ دفعهم للانسحاب من الحياة السياسية. وعملت السلطة على إقصاء كل رجال السياسة الأقباط من ذوى الاتجاه الليبرالي واستبدلهم بموظفين أقباط ليس لديهم أي خبرة سياسية. وتراجعت نسبة المسؤولين الأقباط في حكومة ما بعد الثورة بشكل ملحوظ، ولم يعد باستطاعة الأقباط الفوز في الانتخابات البرلمانية، وهذا ما تجلى في أول انتخابات برلمانية بعد الثورة في العام 1957، وقتها لم ينجح قبطي واحد في دخول البرلمان. مما دفع الرئيس عبدالناصر إلى تعيين بعض النواب بمجلس الأمة على أساس ولاء المرشح للنظام الحاكم، وهو ما كانت تحدده تقارير رجال الأمن والاستخبارات. ولذا فمن غير المدهش، أن النواب المعينين يعوزهم الحس النقدي.

وهكذا، بدأ الأقباط من الطبقة العليا في الهجرة؛ وتلك كانت ظاهرة جديدة على الأقباط بشكل خاص وعلى المصريين عمومًا<sup>(15)</sup>. كما بدأت الدولة تتعامل مع مؤسسة الكنيسة المصرية في حل مشاكل أو الاستجابة لمطالب الأقباط. وهنا أيضًا حصل الخلط بين الأقباط كمواطنين لهم مشاكل ومطالب المواطن المصري في العموم، ومشاكل ومطالب المؤسسة الكنسية مثل بناء الكنائس<sup>(16)</sup>.

على الرغم من حقيقة أن عقدي الخمسينيات والستينيات اتسما بتراجع مشاركة الأقباط في الحياة السياسية وهجرتهم إلى الغرب، إلا أن الكنيسة القبطية تمتعت بنهضة أكليريكية. وبرزت فكرة التجديد الديني ونشر الثقافة القبطية بين طلاب وخريجي الجامعات.

ولكن في المحصلة النهائية كانت الإجراءات التي اتخذتها ثورة يوليو، فيما يخص الأقباط في إطار المشروع الثوري العام، ولم تكن موجهة للأقباط بصفته هذه، كما أن مشروع عبدالناصر وشخصه لقيا قبولاً واسعاً لدى الأقباط خاصة الأجيال التي نشأت في أحضان الثورة غير أن المنهج الذي ساد في الفترة الناصرية أدى إلى تراجع الأقباط في العمل العام<sup>(17)</sup>.

وجاءت السبعينات والثمانينات لتشهد تأثيراً دراماتيكيًا على حياة الأقباط، بل وعلى حياة المصريين بأسرهم، فقد كانت مرحلة ساد

---

(15) المرجع السابق، ص 196 - 197.

(16) حنا جريس، مرجع سابق.

(17) حنا جريس، مرجع سابق.

فيها العنف وتصاعدت المصادمات. رحل عبد الناصر في مطلع السبعينات وخلفه السادات. وفي العام 1971 أصبح البابا شنودة الثالث بطريركاً للكنيسة القبطية، وتحت قيادته دخلت الكنيسة القبطية في طور جديد.

شرع البابا شنودة في تشكيل قيادة جديدة من قاعدة الرهبان ورجال الكنيسة، وبدأ يستخدم لغة ذات مضمون سياسي. ففي مجلة «الكرازة» استخدم البابا شنودة تعبيرات مثل «الشارع القبطي». بيد أن ذروة استخدام اللغة السياسية جاءت في اجتماع المجلس الملي في 26 مارس (آذار) 1980 إذ قرر المجلس إلغاء كل احتفالات عيد القيامة كخطوة احتجاج على الأعمال العدائية التي اتُخذت ضد الأقباط<sup>(18)</sup>.

بدا واضحاً أن النظام الحاكم قد تحول عن التوجهات العلمانية، التي سادت في العقدين السابقين، واتجه إلى استخدام القوة الدينية لمساندة وتدعيم شرعيته في المعترك السياسي. وعلى الرغم من تقديم السادات لنظام سياسي قائم على التعددية الحزبية وتنفيذه لإجراءات جزئية لتحرير الاقتصاد، إلا أن نزعته إلى تسييس الدين واستغلال القوى الدينية ضد معارضيه دفع بمصر في اتجاه جديد أسهم في النهاية في اغتياله على يد بعض القوى الدينية المتشددة.

من جهة أخرى، فإن التغيير في بنية المجتمع المصري الناتج عن التحرر الاقتصادي والهجرة إلى الحضر قد أضعف الروابط التقليدية بين المسلمين والمسيحيين، واستبدل العلاقات الشخصية الودودة التي تجمع

---

(18) أندريه زكي، مرجع سابق، ص 197-198.

الناس في مختلف المناسبات (مثل الميلاد والزواج والموت) وحل محلها علاقات شكلية بين الجماعات والتجمعات الطائفية<sup>(19)</sup>.

في هذا السياق، ظهر الإسلام السياسي، وانسحب الأقباط إلى الكنيسة جاعلين منها بديلاً سياسياً وروحياً وملجأً حصيناً. واستطاع بعض الأقباط شق طريقهم وتحقيق نجاحات اقتصادية في القطاع الخاص. وتبعاً لكون انسحاب الأقباط من الساحة السياسية صاحبه بروز شخصية البابا شنودة القوية، فذلك أدى إلى تحول القيادة السياسية من العلمانيين الأقباط إلى الإكليروس (القيادات الدينية)، وأصبح البابا والإكليروس هم المتحدث الرسمي باسم الأقباط.

لقد خاض الأقباط في الثمانينات والتسعينات - تحت قيادة البابا شنودة - عدة صدامات مع الدولة، ومع الجناح العسكري للإسلام السياسي. وحدثت بعض هذه المصادمات في صعيد مصر. هذه المصادمات مع الثوريين الإسلاميين جاءت نتيجة لعدة عوامل وتطورات مختلفة في الكنيسة القبطية نفسها. وعندما اصطدمت الدولة مع التيار الإسلامي المسلح كان الأقباط في مرمى النيران، ونالهم العديد من الطلقات التي أسهمت بشكل كبير في تقوقعهم، رغم محاولات الدولة والتيار الإسلامي المعتدل لطمأننتهم<sup>(20)</sup>.

ويكفي هنا ذكر أن عقد التسعينيات، الذي شهد 201 حادث عنف، منها 117 استهدفت الكنائس. وهناك أيضاً 324 حادثاً وقعت فيها

(19) المرجع السابق، ص 198 - 199.

(20) حنا جريس، مرجع سابق.

سرقة لأموال وممتلكات الأقباط. وفي التسعينيات لقي 60 قبطيا حتفهم، 29 منهم في أسبوط بصعيد مصر. وبوجه عام فإن 78 ٪ من أعمال العنف التي استهدفت المسيحيين وقعت في الصعيد، الذي يقطنه عدد ضخم من المسيحيين وكذا من الإسلاميين المتشددين.

وحدث نزاع بين بعض الأقباط العلمانيين والبابا شنودة بشأن أسلوبه في القيادة. إذ اتهم العلمانيون البابا بأنه يبالغ في اهتمامه بالسياسة، كما أنه يشعل الأزمات في الكنيسة ويُسِر شؤون الكنيسة بأسلوب غير ديمقراطي، كما أنه يعامل قيادات الكنيسة الكبار بطريقة قاسية. واشترك في شن هذه الهجمات أقباط داخل مصر ومن المهجر. وظهر بعض أقباط من الذين هاجروا إلى الغرب وصاروا قوة جديدة تمارس ضغوطها على الحكومة المصرية عبر المنشورات ومظاهرات الشوارع وتحريك الرأي العام. ومع أن بعض أقباط المهجر كانوا بمثابة الصوت الذي يدافع في الخارج عن إخوانهم الأقباط في مصر، إلا أن أفعالهم جعلت المسلمين يتشككون في مدى وطنية الأقباط في مصر.

بعدها ظهر جيل جديد من رجال الدين الأقباط من ذوى التعليم العالي، تميزوا بقدرتهم على التواصل مع الجيل الأصغر، لكنهم كانوا ملتزمين ومعتنقين موقفا لاهوتيا واحدا. وهذا الموقف اللاهوتي يستند على حقيقة غياب الحوار اللاهوتي، إذ أن رجال الدين هم وحدهم من يحق لهم الحديث عن العقيدة، ولا يوجد سوى تفسير وحيد مقبول للكتاب المقدس، وهو التفسير الذي أقره رجال الدين. ونتيجة التأثير بالمناخ الإسلامي السائد ومفهوم الوحي الحرفي للقرآن، شرع رجال الدين في تفسير الكتاب المقدس تفسيراً حرفياً. وهذه الظروف المتشابكة أدت إلى وجود فهم منفرد

وحيد للنص الديني<sup>(21)</sup>.

في مطلع الألفية الجديدة وقعت أحداث الإرهاب المتتالية على مستوى العالم، بداية من 11 سبتمبر (أيلول) 2001 بالولايات المتحدة ثم أحداث لندن ومديرد. وما صاحب ذلك من إعلان أمريكا وحلفائها الحرب على الإرهاب وقيامها بغزو أفغانستان ثم العراق. هذه الحرب المزعومة على الإرهاب لم تتجح حتى الآن في القضاء على الإرهاب، بل أسهمت في تأجيج مشاعر العداء والخصومة بين الغرب وبين المجتمع الإسلامي. خاصة في ظل اهتمام أطراف من الجانبين بإذكاء روح العداء وتصوير الصراع على أنه صراع ديني بين الغرب المسيحي والعالم الإسلامي.

من جهة أخرى نجد أن مصر شهدت حالة من الحراك السياسي نتيجة الانتخابات الرئاسية - التنافسية إلى حد ما للمرة الأولى - والانتخابات البرلمانية. وهنا يتحتم علينا تسليط الضوء على بعض النقاط الجوهرية في الشأن القبطي في مصر أهمها إعلان البابا شنودة أثناء انتخابات الرئاسة في أغسطس (آب) 2005م، عن تأييده المطلق - ومعه الكنيسة بطبيعة الحال - لإعادة ترشيح الرئيس مبارك لفترة رئاسية تالية. وفي هذا إشارة واضحة لاستمراره في تسييس الكنيسة وتأكيد الصريح على أنه المتحدث الرسمي باسم الأقباط مما يقضي على أي محاولة لظهور تعددية داخل الكنيسة بل وداخل الأقباط عمومًا، كما يؤكد للدولة وللمجتمع برمته أن الطريق الوحيد للوصول إلى الأقباط يكون عبر التحوار مع الكنيسة فقط وليس مع العلمانيين من المثقفين الأقباط أو

---

(21) أندريه زكي، مرجع سابق، ص 201-202.

غيرهم.

كما أن استخدام الإخوان المسلمين شعار «الإسلام هو الحل». وتأكيدهم على الهوية الإسلامية لمصر في تهميش واضح للآخر القبطي المشارك في الوطن نفسه. ونجاحهم في الفوز بعدد كبير غير مسبوق من المقاعد في البرلمان. مما يعد سابقة هي الأولى من نوعها تنذر بتصاعد التيار الإسلامي وازدياد نفوذه السياسي في الوقت الراهن، وتوقع أن يكون منافساً شديداً للقوة على السلطة خلال المستقبل المنظور. وما تردد أن التيار الإسلامي قد يكون هو الوريث القادم للحكم شكلاً هاجساً لدى الأقباط.

كذلك فقد شهد المجتمع المصري سلسلة متصلة من الحوادث الطائفية في الفترة الأخيرة بعضها احتل مساحة إعلامية واسعة رغم أنه أقل أهمية، والبعض الآخر توارى عن الاهتمام العام رغم أنه أكثر أهمية.

ويمكننا إجمالاً القول إن الأقباط في مصر يحاولون المشاركة في المجال السياسي. وفي النصف الثاني من القرن العشرين صار الأقباط مهمشين سياسياً. وانتقلت القيادة السياسية من العلمانيين إلى رجال الدين وباتت الكنيسة هي الصوت السياسي للأقباط. كل هذا أدى إلى نوع من الثيوقراطية السياسية، وشجع الإسلام السياسي حتى لو كان ذلك بصورة غير مباشرة. ولقد تعرض الأقباط العلمانيون لهزة عنيفة أضعفتهم اقتصادياً بعد ثورة 1952، مما دفع معظمهم للانسحاب من الحياة السياسية. ويبدو أن عودتهم الحالية إلى حالة الرخاء الاقتصادي لم تتح لهم أن يستعيدوا دورهم السياسي. والكنيسة الآن هي الصوت السياسي للأقباط. وثمة مظهر آخر مهم يبرز التراجع السياسي للأقباط

ويظهر في عدم وجود أساس لاهوتي واضح للمشاركة السياسية لأن التركيز ينصب على التطلع نحو ملكوت السماوات بدلاً من تغيير أحوال الظلم الاجتماعي في الملكوت الدنيوي (الدولة والمجتمع). ومن ثم فإن الأقباط العلمانيين يتطلعون نحو المزيد من المشاركة السياسية، ولكن ذلك منتهى طبيعة الدولة وكذا ظهور الإسلام السياسي<sup>(22)</sup>.

## الربيع العربي

بحلول الحادي عشر من فبراير (شباط) 2011، لحقت مصر بقطار التغيير المعروف بالربيع العربي والذي دشنت تونس انطلاقه ليجتاح المنطقة بأسرها، محدثاً زلزالاً عنيفاً على كافة المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ومن تونس ومصر، انتقلت موجة التغيير إلى دول أخرى في المنطقة دافعة إياها والمنطقة بأسرها إلى مرحلة جوهرها هو التحول والتغيير.

بعد مضي عام على انفجار شرارة الثورات العربية، فإن كل الشعوب العربية التي طالبتها هذه التحولات، والتي لم تطلها بشكل مباشر، في انتظار متابعة عملية التحول الديمقراطي. كما أن العالم بأسره يراقب عن كثب ما يجري في المنطقة وما ستؤول إليه الأحداث الجارية.

عندما أشعل البوعزيزي النار في نفسه، في السابع عشر من ديسمبر (كانون الأول) 2010، لم يكن يعلم أنه بذلك يشعل شرارة الثورة

---

(22) أندريه زكي، مرجع سابق، ص 324 - 325.



في تونس (التي أدت إلى مغادرة الرئيس التونسي بن علي من تونس)، بل وأيضاً لم يكن يدرك أنه بذلك أطلق زناد الثورات العربية في المنطقة بأسرها. إن اعتراضه على الإهانة من قبل شرطية كان بمثابة اعتراض واحتجاج كل الشعوب العربية على عقود طويلة من التهميش والتراجع والبطش والانتهاكات التي تسببت فيها النظم السياسية الديكتاتورية. وفي مصر اتخذ الشباب المصري من خالد سعيد رمزاً لاحتجاجهم الذي تحول بدوره إلى ثورة شعبية طالبت بإسقاط النظام.

وكما أن التجربة التونسية ألهمت المصريين للتحرك الإيجابي مطالبين بالتغيير، فإن نجاح المصريين في إسقاط رأس نظامهم السياسي ألهم باقي الشعوب العربية للتحرك المشابهة من أجل اللحاق بقطار التغيير. الآن فهم الحكام العرب، من المحيط إلى الخليج، الرسالة بوضوح بأن الأوضاع التي استمرت لسنوات، بل وأيضاً لعقود، طويلة لم تعد مقبولة من قبل قطاعات عريضة من شعوبهم، وخاصة من قبل شرائح الشباب. وأيضاً فإن الشعوب العربية أصبحت تدرك تماماً أن التغيير قد بدأ، وأنهم يأملون أن يقودهم هذا التغيير إلى المزيد من التحول الديمقراطي.

## الخريطة الدينية للمسيحيين في مصر

يعد الأقباط أكبر تجمع للمسيحيين في دولة عربية واحدة، وكانوا قد شكلوا أغلبية في مصر حتى قرون أربعة مضت بعد فتحها على يد عمرو بن العاص في القرن السابع للميلاد، ونظراً لعدم الحديث عن تعداد الأقباط في مصر منذ عام 1986، والذي ذكر أن عدد الأقباط يمثلون حوالي 6% من تعداد مصر. فترجح بعض الإحصاءات اليوم أن

نسبة الأقباط المصريين تصل لنحو 10٪، أي حوالي 8 ملايين نسمة، بينما تشير مصادر مسئولة في الكنيسة إلى أن عدد المسيحيين في مصر يصل إلى أي 12 مليون نسمة، مقسمون على الكنائس الرئيسية وهي:

الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، الكنيسة القبطية الإنجيلية، الكنيسة الكاثوليكية. ويتركز معظم الأقباط في الصعيد، ويزيد عددهم هناك عما هو عليه في دلتا النيل، لاسيما في المنيا، وأسيوط وسوهاج وقنا والأقصر، بالإضافة إلى القاهرة، التي تضم أكبر عدد من الأقباط، ويتركزون في أحياء العاصمة مثل: شبرا، والساحل ومصر القديمة، والجديدة، والأزبكية.

يشكل عدد الأقباط المنتمين للكنيسة القبطية الأرثوذكسية النسبة الأكبر من حيث العدد، تليها الكنيسة الإنجيلية، والتي تضم في عضويتها عددا من الكنائس الإنجيلية هي: المشيخية (والتي ينتمي إليها العدد الأكبر من الإنجيليين في مصر)، الرسولية، نهضة القداسة، الإخوة المرحبين، النعمة، الإيمان، الخمسينية، المعمدانية، النعمة الرسولية، المثال المسيحي، المسيح الإخوة البلموث، المعمدانية المستقلة، الكرازة، الإرسالية الهولندية. وأخيرا الكنيسة الكاثوليكية والتي تضم طوائف: الأقباط الكاثوليك، الروم الكاثوليك، الأرمن الكاثوليك، السريان الكاثوليك، الموارنة الكاثوليك، طائفة الكلدان الكاثوليك، طائفة اللاتين الكاثوليك.

لقد ذكرت بعض المصادر أن عدد الكنائس في مصر يقترب من 3500 كنيسة، من بينها حوالي 1200 كنيسة إنجيلية موزعة على مختلف المذاهب الإنجيلية «18 مذهباً»، وحوالي 200 كنيسة كاثوليكية موزعة على

سبعة طوائف.

ولنبداً الحديث عن الكنيسة القبطية الأرثوذكسية. شارك الملايين من شباب مصر الأقباط إخوانهم شباب مصر من المسلمين، في ثورة 25 يناير، وذلك منذ اليوم الأول لاندلاع الثورة سواء على أرض ميدان التحرير بالقاهرة، أو في سائر المحافظات. ورأينا كيف وحدث الأحداث وتدايعاتها بين الأشقاء. وقد نتج عن ذلك أن خرج المئات من شباب الأقباط من عبادة الكنيسة، وقرروا أن يكون لهم صوتٌ قد يختلف مع صوت الكنيسة أو يتفق معها مؤكدين أنهم يُكَنِّنون كل الاحترام والتقدير للكنيسة وشخص البابا شنودة، لكنهم في ذات الوقت يريدون أن يعبروا عما يجيش في صدورهم. فوجدنا البعض منهم يخرج خارج أسوار الكنيسة ليعلن مطالبه ويتمسك بها، ورأينا ما أطلق عليه «ائتلاف شباب ماسبيرو»، والذي أنشئ من قبل الأحداث الدامية التي تعرض لها المسيحيون أمام مبنى اتحاد الإذاعة والتلفزيون.

أيضاً وجدنا الأقباط يشاركون بفاعلية في الحياة السياسية من خلال الانضمام إلى العديد من الأحزاب السياسية حديثة العهد، والترشح للانتخابات البرلمانية، أيضاً الإقبال على صناديق الاقتراع.... كل هذا ساهم في عودة الحياة من جديد للأقباط بصفتهم مواطنين مصريين لهم نفس الحقوق وعليهم نفس الواجبات.

وبالنسبة للكنيسة الإنجيلية شهد النصف الثاني من القرن العشرين، تطوراً هاماً في حياة الكنيسة الإنجيلية في مصر يمكن رصده في الاستقلال المالي والإداري عن الكنيسة المشيخية في أمريكا. وأيضاً إنشاء

الهيئة القبطية الإنجيلية للخدمات الاجتماعية في العام 1950 وظهور العديد من المؤسسات الكنسية العامة كالمدارس والمستشفيات وبيوت المؤتمرات وبعض الجمعيات الأهلية التابعة للكنائس. بالإضافة إلى ظهور تيار تحديثي سعى إلى تحديث الكنيسة وتقديم رؤية لاهوتية جديدة تحاول الربط ما بين النص والواقع اليومي، وتشجع على كيفية تعامل الكنيسة مع المجتمع. هذا بجانب هيكله السنودس، وتطوير دستور الكنيسة، وعمل لوائح ونظم إدارية حديثة.

على جانب آخر بدأ الصراع بين التيار التحديثي والأصولي على قيادة الكنيسة، وتوظيف الاتجاه اللاهوتي لأغراض سياسية وإدارية. كما حدث تغييرات كبيرة عام 90 والرغبة في دعم العلمانيين وتطوير الأداء الإداري للسنودس إلا أن ردة حدثت عام 92 باكتساح التيار الأصولي للقيادة في السنودس والمواقع الهامة مما قاد إلى تراجع دور العلمانيين وابتعاد الناجحين منهم داخل المجتمع عن العمل الكنسي.

يلي ذلك حركة القسوس الشبان، وعودة تدريجية لسيطرة التحديثيين. تضمنت العمل مع منظمات المجتمع المدني، وتنامي الحركة المسكونية. والكثير من الإنجازات ظهرت في انتخابات المجلس الملي الأخيرة، ورسامة المرأة شيخاً مدبراً، أيضاً تعديل النظام الإداري للسنودس عام 2006م، إضافة إلى ذلك بدأت سيطرة القسوس الشباب واكتساح الانتخابات في 2008.

ولم تكن الكنيسة الإنجيلية بمعزل عن الوطن إبان ثورة 25 يناير، حيث أصدرت الكنيسة البيان الأول مع بداية الأحداث في الأول

من فبراير (شباط) ناشدت فيه عقلاء الوطن بالتخلي بالحكمة وتغليب المصلحة العامة على المصلحة الخاصة. في 9 فبراير (شباط)، وفي أعقاب اجتماع اللجنة التنفيذية للمجلس الإنجيلي العام، أصدرت الطائفة البيان الثاني الذي أعلنت فيه تأييدها للقوات المسلحة، ورفضها لكافة أشكال ومظاهر الفساد، ومحاسبة جميع الفاسدين أيا كان موقعهم. كما دعت في البيان إلى تخصيص يومي 17 و18 فبراير (شباط) للصلاة من أجل مصر وسلامتها.

أصدرت الطائفة في 15 فبراير (شباط) بياناً ثالثاً، أعلنت فيه تخصيص يوم الأحد 20 فبراير (شباط) للصوم والصلاة على أرواح شهداء الثورة، وتأييدها المطلق لمدنية الدولة، ورفضها لقيام أحزاب دينية. كما أعلنت فتح جميع المستشفيات التابعة لها لعلاج جرحى ومصابي الثورة بالمجان. أيضاً قامت الطائفة بمخاطبة الكنائس المحلية بكل ما تقوم به الطائفة، ودعوتهم للمشاركة الفعالة في الأحداث. وأصدرت الهيئة القبطية الإنجيلية، وأعضاء منتدى حوار الثقافات بيانات مماثلة.

أما عن الكنيسة الكاثوليكية، فنظرًا لتنوع وتعدد الطوائف الكاثوليكية في مصر، فإنه من الصعب حصر الأحداث التي تعرضت لها خلال الفترة الماضية، لكن يجب أن نذكر اهتمام الكنيسة الكاثوليكية بالتعليم والمستشفيات، وبالإعلام المسيحي من خلال إصدار عدد من الصحف والمجلات. أيضاً بوسائل التعبير الاجتماعي كالسينما والمسرح والتلفزيون وتشجيعها على إنتاج أعمال درامية ترفع من مستوى المشاهد. أيضاً اهتمت الكنيسة الكاثوليكية بتشجيع الحوار مع المؤسسات الدينية المختلفة، ولاسيما الأزهر الشريف.

كما كانت زيارة البابا الراحل يوحنا بولس الثاني إلى مصر في فبراير (شباط) 2000، من خلال رحلته التاريخية التي زار فيها عددا من بلدان الشرق الأوسط شملت فلسطين، الأردن، سوريا ومصر حدثاً كبيراً.

وبعد تعيين البطريرك الحالي الأنبا أنطونيوس نجيب، سعى إلى إعادة هيكلة المؤسسات الكنسية التابعة للكنيسة، وتشكيل لجان تضم علمانيين ورجال كهنوت تختص بالعديد من البرامج كالإعلام وخلافه.

تابعت الكنيسة الكاثوليكية عن كثب تطور الأحداث في مصر مع اندلاع ثورة الخامس والعشرين من يناير، وقامت بإصدار العديد من البيانات التي أيدت فيها الثورة ومحاربة الفساد، كما قام البطريرك الأنبا أنطونيوس نجيب بعرض الأحداث كاملة أمام مؤتمر البطارقة والمطارنة الذي عقد مؤخراً بروما بحضور بابا الفاتيكان، والذي تناول وضع المسيحيين في الشرق الأوسط.

## التحديات التي تواجه المسيحيين العرب

### حق الانتماء الوطني

الكثير من التحديات التي تواجه المسيحيين العرب هي تحديات متعلقة بالإسلام السياسي. فعندما يتم التأكيد على أن الهوية الدينية هي المحدد الوحيد للمشاركة السياسية فإنه من الطبيعي أن تقوم الأقليات الدينية بإعادة بناء هويتها في ظل اضطراب سياسي وثقافي. إن صعود التيارات الدينية ساهم في إحلال الانتماء والولاء القومي بالولاء والانتماء

الدينين. كما أن تقليص الهوية وقصرها على الهوية الدينية ساهم في تقليص مفهوم التعددية وخلق مفهوم أحادي للولاء.

### حرية الاعتقاد

تعد قضية حرية الاعتقاد وخصوصاً الحرية الدينية من القضايا الشائكة في المنطقة بشكل عام وفي مصر بشكل خاص. إن العوامل السياسية التي تصاحب هذه القضية تساهم في تغذية ثقافة التطرف السائدة في المنطقة. حرية الاعتقاد يجب أن تعزز من الحريات الدينية (نظرياً وممارسة) بالإضافة إلى حرية الأفراد في اختيار معتقداتهم.

### التعامل الانتقائي مع التاريخ

من الملاحظ أنه عندما تسود حالة التسامح في المجتمع يتم اللجوء للنصوص الدينية والمواقف التاريخية التي تدعو لاحترام أصحاب الديانات الأخرى؛ أما عندما تسود حالة الاحتقان فإن المواقف التاريخية السلبية عن تكفير الآخر تتصدر المشهد. هذا المنهج الانتقائي في التعامل مع النصوص والمواقف التاريخية يشكل صورا نمطية غير مستقرة ويجعل من التعايش تجربة نسبية.

### الاغتراب الاجتماعي والثقافي

الشعور بالاغتراب هو أحد الصور الذهنية التي تنتج عن التهميش والاستبعاد لفترة طويلة. ومع يقيني من أن القوانين المصرية تدعو إلى المساواة بين المواطنين ولا توجد مادة في الدستور أو القوانين

المتعددة تدعو إلى التمييز بين المواطنين على أسس دينية أو عرقية فالمشكلة تكمن في ممارسة بعض القيادات والمسؤولين، وهنا نؤكد على كلمة «بعض»، فالتعميم في مثل هذه الأمور شائك ومرفوض.

### تقلد الوظائف العامة

شهد أقباط مصر في الـ 50 عاما الماضية تراجعاً ملحوظاً في تمثيلهم في الوظائف العامة في الدولة؛ وهذا يرجع كما أشرت من قبل إلى ممارسات بعض الأفراد الذين هم في موقع السلطة، مما أدى إلى ممارسة التمييز الديني في الحصول على الوظائف العامة.

### دور العبادة

إن القوانين الحالية تمثل عقبة أمام بناء دور العبادة بالنسبة للأقليات الدينية، لتصل إلى حد وجوب الحصول على تصاريح رسمية للقيام بأعمال ترميم لدور العبادة القائمة بالفعل. فمن الملاحظ على سبيل المثال أن السبب الشائع للعنف الطائفي في مصر يأتي في أغلبه عندما يحاول المسيحيون بناء أو تجديد كنائسهم.

### الإسلاميون في السلطة

على الرغم من الاتهامات الصريحة الموجهة إلى بعض التيارات الدينية، كونها لم تساند الثورات العربية قبل ووقت اندلاع شرارتها، بل وإنها أيضاً قد كفرت الداعين للخروج على الحاكم والثوار، لكن يبدو أن هذه التيارات كانت الكاسب الأول، وقد يكون الوحيد حتى الآن من الربيع



العربي. فبعد ما يزيد عن عام على بداية الربيع العربي فإن الظاهرة التي لا تخطئها عين الآن في مصر وليبيا وتونس هي صعود الإسلاميين للسلطة، أو في طريقهم إلى ذلك في أقل تقدير إذا ما سارت الأمور على نفس التوجهات الحالية ووفقاً لخرائط الطرق التي تم وضعها لإدارة المراحل الانتقالية لهذه البلدان.

ففي مصر، أفضت الانتخابات البرلمانية (شعب وشورى) إلى حيازة التيارات الدينية (إخوان مسلمون وسلفيون وجماعات إسلامية) على حوالي 70٪ من مقاعد البرلمان<sup>(23)</sup>، الأمر الذي جعل هذه التيارات تطالب بحقها الدستوري (رغم الاختلاف على ذلك) في تشكيل الحكومة وأيضاً أثار مخاوف باقي التيارات الليبرالية والمدنية، ومنهم الأقلية المسيحية، من سيطرة التيار الإسلامي على لجنة تشكيل الدستور الجديدة وعلى الانتخابات الرئاسية المقبلة. الأمر لم يختلف كثيراً في وصول التيارات الدينية الإسلامية للسلطة في كل من ليبيا وتونس، مع ملاحظة أن التيارات الإسلامية السياسية في هذه الدول ليست على درجة واحدة من الوعي السياسي أو التشدد لأن البيئة الاجتماعية والسياسية في كل بلد تحدد مستوى هذا الوعي ودرجة التشدد.

ومن هنا يمكن أن نستخلص وجود آراء ترى أن بعد ما يزيد عن سنة من اندلاع ثورات الربيع العربي فإنها قد تحولت إلى ربيع إسلامي<sup>(24)</sup>، يتمثل في وصول الإسلاميين للسلطة وإلى صيف ساخن جداً تعاني الأقليات

(23) ياسر عبدالعزيز، «نأذا يفوز الإسلاميون؟»، المصري اليوم 15 يناير 2012.

(24) مصطفى الفقي، «بل هو ربيع إسلامي»، الوفد، 13 مارس 2012م؛ انظر أيضاً: راغدة درغام، "مخاوف من تحول الربيع العربي إلى ربيع إسلامي"، العربية نت والحياة اللندنية 20 يناير 2012.

الدينية من حرارته الشديدة. بينما يرى آخرون وجوب إتاحة الفرصة لهذه التيارات الدينية لممارسة حقها في العمل السياسي، خاصة بعد عقود من القمع والوحشية التي تعرضوا لها على يد النظام السابق وجهازه الأمني، آمليين بأن يحد انخراط هذه التيارات في الحياة السياسية والاجتماعية ويقلل من درجة تشددتها الديني. كما أن البعض يدعو إلى منهج واقعي في التعامل مع هذه التيارات باعتبارهم لاعبين جددا أثبتوا وجودهم وأن لهم شعبية وتأيداً ليست بالقليلة في الشارع. هذا في الوقت الذي يفسر فيه البعض وصول الإسلاميين إلى السلطة بأنه مرتبط بتدين الشارع العربي، وإن كان تديناً ظاهرياً فقط، فضلاً عن أنه لم يجد بديلاً آخر خاصة بعد عقود الظلم التي تعرضت له الدول العربية.

## التحديات التي تواجه أقباط مصر بعد الثورة

### التوترات الدينية

يبدو أن سقوط النظام السابق قد ساهم بقوة في إطلاق العنان للتيارات الدينية المتشددة للظهور بقوة على الساحة؛ وإلى إطلاق موجات غير معتادة من التشدد. فمنذ الثورة وحتى الآن، شهدت مصر العديد من الحوادث الطائفية والدينية مثل: هدم كنيسة أطفيح، قطع أذن مواطن قبطي في إشارة لتطبيق الحدود الإسلامية، رفض تعيين محافظ قبطي، التعدي على بعض العائلات القبطية في أبي قرقاص، حرق كنيسة إمبابة، حالات خطف وأسلمة مسيحيات بعضهن قاصرات، تهديد بعض النساء غير المحجبات وغير المنقبات، حادث ماسبيرو محاولة تهجير أقباط العامرية.

### التهميش السياسي والاجتماعي

من الملاحظ أنه مع تطورات الحياة السياسية في مصر قد تم تجاهل الدور الثوري لشريحتي المرأة والشباب وحدث لهما نوعٌ من التهميش بخصوص مشاركتهم في بناء مصر الجديدة. الحال القبطي لا يختلف كثيراً عن حال الشريحتين السابق ذكرهما. فرغم المشاركة القبطية في فعاليات الثورة باعتبارهم مواطنين مصريين قبل كونهم مسيحيين، إلا أنه يظهر جلياً حدوث نوع من التهميش لهم في المرحلة الانتقالية خاصة فيما يتعلق بالمشاركة السياسية. ظهر ذلك بوضوح في الانتخابات البرلمانية التي غلب عليها الطابع الديني وصار الاختيار مرتكزاً على الانتماء الديني.

### خطر الانتكاسة

وصف البعض خروج المسيحيين من خلف جدران كنائسهم (بعد عقود طويلة من العزلة) بأنه بمثابة حركة تمرد قبطية على تمثيل الكنيسة وقادتها لهم سياسياً. كما وُصِفَ أيضاً بأنه انتصار لقاعدة المواطنة التي ظهرت في شكل المشاركة في اعتصام التحرير والتظاهر أمام مؤسسات الدولة للمطالبة بحقوقهم بدلاً من أمام أو داخل كنائس. تهدد حالة التهميش السياسي والحوادث الدينية والتوترات الطائفية، التي يتعرض لها المسيحيون بشكل متزايد بعد الثورة بحدوث انتكاسة سريعة ولجوئهم للكنيسة مرة أخرى كممثل سياسي عنهم.

### هوية الدولة

معظم الجدل الدائر حاليًا على المشهد السياسي المصري يدور في فلك هوية الدولة. ففي الوقت الذي يريدها البعض مدنية صريحة، فإن البعض يصر على أن الأغلبية الدينية من حقها تأسيس دولتهم الدينية، أما البعض الآخر فيحاول الوصول إلى حل وسط يرضي الطرفين السابقين بتأسيس ما يسمى بالدولة المدنية ذات المرجعية الدينية. الجدير بالذكر هنا أن الحل الأخير يتسم «بالفضاضة» في التفسير فاتحاً الباب على مصراعيه للتأويلات المتناقضة.

## تصور لمستقبل الوجود المسيحي في مصر

الآن وبعد استعراضنا للسياق السياسي والاجتماعي، الذي عاش وما يزال يعيش فيه المسيحيون المصريون، يبقى أن نتساءل عن التصور المتوقع لمستقبل الوجود المسيحي في مصر. إن الوجود المسيحي في مصر هو وجود أصيل لا عارض، وهو متجذر في عمق التاريخ المصري. ولكن علينا أن نتواجه بموضوعية وإخلاص مع كل ما يشكل عائقاً في طريق تحقيق المواطنة الكاملة للمسيحي المصري. فالمواطنة هي السبيل الوحيد للنجاة من مستقع الطائفية والتشردم، ونحن الآن أحوج ما نكون إلى أن نعيش المواطنة الحقيقية التي لا تفرق بين مواطن وآخر بسبب الدين أو الطائفة أو العرق أو الاتجاه الفكري والإيديولوجي. ولكي تستطيع مصر أن تواجه التحديات الخارجية والداخلية علينا أن نتعلم أن نقبل التعددية في إطار الوحدة، وأن نرسخ قيمة التسامح والتعايش والحوار.

إن المجتمع الذي يتسم بالانقسام الديني لديه استعداد للصراع، ومثل هذا المجتمع يتمكن من تجاوز الانقسامات التقليدية وتجنب

الصراعات، مع وجود الجماعات والتنظيمات الجديدة التي تساند قضايا مثل حقوق الإنسان والتنمية الاجتماعية والحرية الاقتصادية والحوار بين الأديان والحقوق المهنية والمساواة بين الذكور والإناث؛ وحماية البيئة، سوف تخلق التزامات وولاءات متعددة. في ظل ثقافة المواطنة الديناميكية، يتمتع المسيحيون المصريون بفرص متساوية اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً وثقافياً، ومن بينها الفرصة للمشاركة السياسية. وفي إطار المواطنة الديناميكية، يُنظر إلى الهوية المسيحية المصرية بنظرة إيجابية باعتبارها تسهم في المجتمع التعددي. بالإضافة إلى ذلك، سوف يشارك المسيحيون المصريون مع رفاقهم المسلمين في منظمات وهيكل متنوعة للمجتمع المدني. وهذا سوف يعزز الهويات المتعددة ويحول مفهوم (أقلية/ أغلبية) الذي يقوم على الانتساب الديني إلى مفهوم ديناميكي يتخذ لنفسه أساساً مختلفاً ويعيد هيكلة المجتمع في جماعات وكيانات تتجاوز الانقسامات التقليدية.

تأتي المواطنة الديناميكية باعتبارها الأمل السياسي للمنطقة، خاصة بعد الربيع العربي. وهي تتأسس على الكفاح المشترك من أجل الحرية. إنها المسيرة التي يعمل فيها المسلمون والمسيحيون جنباً إلى جنب للحصول على حريتهم واستقلالهم ومساواتهم. والمواطنة الديناميكية عملية اجتماعية واقتصادية وثقافية وسياسية تتجاوز الاختلافات الدينية وتركز على النظام السياسي القائم على الديمقراطية.

تتحقق المواطنة الديناميكية على أرض الواقع من خلال المجتمع المدني والديمقراطية. فالمجتمع المدني هو: الأرضية التي من خلالها يتمكن الأفراد والجماعات من تطوير هواياتهم ومهاراتهم الإبداعية التي

تمكنهم من تحقيق المساواة والعدالة والتعايش المستقر. ومن أجل تحقيق ذلك، يجب أن تتمتع منظمات المجتمع المدني بالاستقلال عن الدولة مع وجود بعض الطرق للتواصل، كما يجب أن تكون لديها القدرة على تطوير الوضع الاقتصادي، وكذا عليها أن تخلق سياقاً ثقافياً يدعم المفاهيم التي تعزز الديمقراطية وتطبقها على المستوى الداخلي. علاوة على ذلك، نجد أن التفاعل بين التنظيمات القديمة والجديدة في المجتمع المدني وكذلك التشبيكات بين تنظيمات المجتمع المدني سوف تخلق تعددية على مستويات الهوية. حيث الجماعات الجديدة البازغة والتي تتجاوز التقسيمات التقليدية منها والعرقية، وسوف تيسر إعادة الهيكلة الاجتماعية.

إن المجتمع الذي يتسم بالتدين تكون لديه رغبة في التقدم. ومثل هذا المجتمع مع وجود الجماعات والتنظيمات الجديدة التي تساند قضايا مثل حقوق الإنسان والتنمية الاجتماعية والحرية الاقتصادية والحوار بين الأديان والحقوق المهنية والمساواة بين الذكور والإناث وحماية البيئة سوف تخلق التزامات وولاءات متعددة. هذا المجتمع الذي يحتضن الناس من مختلف الخلفيات الدينية والعرقية في هويات تعددية سوف يتمكن من تجاوز الانقسامات التقليدية وتجنب الصراعات.

إن أي مفهوم سياسي في الوطن العربي لا يدعمه سند ثقافي يظل حكراً على عقول النخبة السياسية وحدها. وعلى الجانب الآخر، فإن الممارسات الثقافية سوف تشجع عادات اجتماعية جديدة، وتخلق هويات جديدة، كما ستبرز العلاقة بين الأفراد ونظام الإنتاج مما يتيح إمكانية تطبيق المواطنة الديناميكية.

إن التعددية التي يتم ممارستها في سياق من الشمولية تخلق تماسكاً وتكافلاً يتجاوز الدين والأسرة والقبيلة. وعندما يعمل الناس معاً على حل القضايا التي تواجه المجتمع، نجدهم يوحّدون جهودهم للتغلب على الصعوبات والتحديات. إن الوطن العربي يعاني من الخلافات التي تنجم عن الانقسامات الدينية والعرقية والثقافية. لكن التعددية تتجاوز الانقسامات التقليدية وتشجع تنمية المجتمع المدني والديمقراطية عبر عملية المواطنة الديناميكية. ويعد التماسك بين جماعات المجتمع المختلفة من بين نتائج مثل هذه التعددية. والتماسك في هذا السياق هو مفهوم اجتماعي واقتصادي وثقافي وسياسي وديني. وفي هذا السياق، يتمكن المجتمع المدني - من خلال هيكلة وتنظيم الناس في كيانات جديدة ومختلفة بأهداف جديدة - من ترسيخ قدر من التماسك والتضامن يتجاوز الانقسامات التقليدية.

هذه الشمولية (Inclusiveness) هي العنصر الرئيسي في عملية تطوير وتطبيق المواطنة الديناميكية. ولقد كان من المفترض أن الشمولية هي السمة الأساسية للعروبة. رغم أن النصف الثاني من القرن العشرين اتّسم بأن الانقسامات والتحيزات الاجتماعية والثقافية والسياسية والدينية كانت هي القوة المحركة في العالم العربي. وصار واضحاً أن جماعات النخبة السياسية تستبعد الجماعات السياسية الأخرى، والإسلام السياسي يستبعد غير المسلمين من عضوية الدولة ومن الوصول إلى المناصب السياسية العليا، والعروبة العلمانية تستبعد الإسلام، والتنظيمات الجديدة من المجتمع المدني تستبعد التنظيمات القديمة. ومن هنا يتضح أن الشمولية التي تتسم بالتعددية أمر لا غنى عنه في الوطن

العربي. إن الشمولية هي أساس العروبة كسياق ثقافي والمواطنة الديناميكية كمسيرة سياسية سوف ترسخ التعددية على شتى المستويات في المجتمع.

التعددية الشاملة التي تتسم بتعدد الهويات سوف تربط بين العضوية في الدولة القومية المحددة جغرافياً والجماعات العرقية والدينية المتنوعة. وهذا لا يتعارض مع الانتماء الأوسع للعروبة التي تتعمق بجذورها في المواطنة الديناميكية وتقوم على التعددية جغرافية وفي الهوية.

هذا الارتباط بين المواطنة الديناميكية والدولة القومية يعد أمراً جوهرياً لانتماءات أكثر اتساعاً. فالتعددية الشاملة لا تعني مواطنة بلا قومية أو الدعوة للمواطنة الكونية كبديل عن المواطنة القومية. ما دافع عنه الإسلام السياسي هو عالمية الإسلام وهو ما نجم عنه فقدان هوية الدولة القومية لصالح الدولة الإسلامية. لكن المواطنة الديناميكية تتسم بالتعددية التي تقوم على الدولة القومية باعتبارها انتماءها الجوهري. وبعد ذلك يتأتى الانتماء للعروبة أو حتى الأمة الإسلامية من خلال الانتماء للدولة القومية. هنا الانتماء للدولة القومية لا يستأصل أو يلغي الانتماء للعروبة أو الأمة الإسلامية ولكن بالأحرى هذه الانتماءات تسهم في ترسيخ الانتماء للدولة القومية. وهذا هو المقصود من تعبير التعددية الشاملة. إنه مفهوم يراعي التعددية التاريخية والثقافية والدينية والجغرافية والهوية.

### ما المطلوب من المسيحيين فعلاً؟

في خضم هذا التطور، الذي عقب الربيع العربي، يتوجب على المسيحيين العرب التخلي عن السلبية والتحول إلى أقلية ديناميكية، تتجاوز



مشكلات الماضي وتسهم في المستقبل من خلال تقديم مفاهيم دينية ترسخ التعددية والتضامن، خاصة بعدما خاض المسيحيون العرب تجربة الخروج من التوقع داخل كنائسهم والانخراط في الكفاح الوطني من أجل بلوغ الحرية والعدالة الاجتماعية والمساواة. ويتحتم من أجل المواطنة الديناميكية أن يتم تنمية لاهوت سياسي يعمل على تطوير لغة جديدة، ويقدم أملاً جديداً. والتعددية ليست حكراً على المجال السياسي، ولكنها أيضاً مبدأ عقائدي.

إن الولاء التعددي الجديد سوف يؤكد انتماء المسيحيين العرب لتراب وتاريخ الشرق الأوسط. هذا الولاء سوف يتجاوز المحددات التي تستبعد الآخرين، كما أنه سيقدم جسراً بين الإخلاص والانتماء الروحي وبين العزم على إجراء تغييرات لتحقيق حياة أفضل على الأرض من خلال إيجاد مشاركة سياسية أكثر اتساعاً.

هذه اللغة الجديدة الخاصة بالفكر اللاهوتي السياسي العربي، يجب أن تربط التعددية بالتضامن والتماسك. فالتماسك هو المفهوم المحوري الذي يتجاوز الوصية التقليدية: «أحبوا أعداءكم». هذه التماسك يقوم على أساس عقيدة الخلق التي تتضمن المساواة والعدالة. وتطوير هذا اللاهوت يمكن أن يُوجد ارتباطاً بين العقائد الدينية وبين التنمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ويسهم في إضفاء الطابع المجتمعي على الكنيسة وتكييف دورها مع الأوضاع الجديدة.

خلاصة القول يمكن للمرء أن يتوصل إلى أن العلاقة بين الدين والسياسة هي علاقة مركزية. فالدين، كنظام للقيم ومُزود للمبادئ التي

يقوم عليها النظام السياسي، هو عامل ضروري لا غنى عنه في التنمية السياسية في الشرق الأوسط. وباعتبار المواطنة الديناميكية عملية سياسية، ينبغي على بنية الدولة أن تراعي الدين باعتباره مصدرًا للشرعية والانتماء القومي ولكنه ليس المصدر الوحيد. كما أن العروبة التي تضم مختلف الثقافات والأصول التاريخية والدينية المفيدة أيضًا في صياغة الدول: ويمكن للإسلام والعقائد الأخرى أن تسهم في ترسيخ أساس الدولة بدلاً من مساندة السلطات الثيوقراطية.

ففي حالة مصر، يمكن للثقافة الفرعونية والكنيسة القبطية والإسلام أن يسهموا إسهامًا كبيرًا في المجتمع التعددي. وبالمثل في لبنان، يمكن للفينيقية والمسيحية والإسلام أن يتعاونوا جميعًا في خلق المجتمع التعددي والمتنوع. ويجب أن يدمج هيكل الدولة بين العروبة بمعناها الأوسع كسياق ثقافي، وبين المواطنة الديناميكية كعملية سياسية والديمقراطية. وفي هذا السياق، تصبح الدولة مفهومًا يتخذ الدين إطارًا أخلاقيًا للنظام السياسي، ويمده بالمبادئ التي تجعل النظام السياسي عادلاً، وتعكس معتقدات وآمال الجماهير.

والإسلام في هذا السياق يحتفظ بمكانته. وكما ذكرت من قبل، إن بعض المفكرين الإسلاميين يساندون فكرة أن الإسلام يقدم المبادئ ولكنه لا يقدم نظامًا سياسيًا متبلورًا. فيلاحظ أبو المجد أن «الحكم» في الإسلام ليس نظامًا ثابتًا ينبثق بشكل كامل من داخل النص الديني، كما أنه ليس التفسير الوحيد للتاريخ الإسلامي. إن «الحكم» في الإسلام يقوم

على المبادئ الموجودة في القرآن والأحاديث النبوية<sup>(25)</sup>. ويتفق معه العوّا عندما يذكر أن الإسلام لا يشتمل على نظام سياسي واحد يمكن أن يطلق عليه «النظام السياسي الإسلامي». ويرى العوّا أن تعبير «الخلافة» لا يعني على المستوى السياسي أكثر من مجرد منظمة الرئاسة للدولة الإسلامية، والتي تشمل الرئيس وتحدد حقوقه وواجباته بنفس الطريقة التي اتُبعت خلال الدولة الإسلامية الأولى (أثناء حكم الرسول). كما يزعم العوّا أن الشريعة الإسلامية لا تفرض نظاماً سياسياً مفصلاً، ولكنها في المقابل تطرح المبادئ العامة للحكم<sup>(26)</sup>.

إن الحل للمشكلة السياسية القائمة لا يكمن في الدول الدينية ولا العلمانية، ولكن الدولة القائمة على الديمقراطية مع الدين كمصدر لقيم هذه الدولة هي المفهوم الجوهرى لصياغة الدولة في الشرق الأوسط. وهنا لا غنى عن فكرة أن الدين يقدم إطاراً أخلاقياً بدلاً من أن يفرض نظاماً اجتماعية واقتصادية وسياسية. وإن قناعتي أن كل الأنظمة هي إبداعات بشرية وليس فيها نظام كامل بلا نقائص. أما الزعم بأن ثمة اقتصاداً إسلامياً أو مسيحياً فهو يفترض ببساطة أن هذه الأنظمة مقدسة وهي تسمح للنقد. وهذا سوف يسمح لقلّة من الناس أن يستغلوا ويسيطروا على البقية باسم الله. ومن ثم فإنني أرى أن الدين ينبغي أن يستخدم لإبراز النقائص والزلات في كل الأنظمة، وكذلك تجميعها وتوحيدها فيما يتعلق بالعدالة والرخاء والحرية والمساواة<sup>(27)</sup>.

(25) أحمد كمال أبو المنجد، رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مبادئ، القاهرة: الشروق 1991 ص 22-30.

(26) محمد سليم العوّا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، القاهرة: الشروق، 117، 1989م.

(27) أندرية زكي، مرجع سابق، 327-331.





هذا المشهد يثير عدة تساؤلات رئيسية في إطار الحديث عن التحديات التي يفرضها الواقع الإخواني على الأقباط في مصر، الذين تتراوح أعدادهم ما بين 8-10 ملايين من حوالي 85 مليوناً، وهم يشكلون المجموعة المسيحية الأكبر عدداً في الدول العربية وربما في منطقة الشرق الأوسط بشكل عام. من تلك التساؤلات على سبيل المثال: ما هي التحديات الرئيسية التي يفرضها الصعود السياسي لجماعة الإخوان المسلمين بعد الثورة بالنسبة للأقباط في مصر؟ وما هي أنماط تعامل الأقباط مع تلك التحديات حتى تاريخه؟ وما هي سياسات جماعة الإخوان المسلمين في التعامل مع مخاوف الأقباط بعد الثورة؟ وإلى أي مدى كان لتلك السياسات صدى لدى الأقباط؟ وأخيراً: هل يمكن أن يبدأ حوار بين الإخوان المسلمين والأقباط؟ وما هي محددات هذا الحوار والتحديات التي تواجهه؟

## الإخوان والأقباط قبل ثورة 25 يناير

من الصعب مناقشة المخاوف القائمة لدى الأقباط في مصر من صعود تيار الإسلام السياسي؛ دون العودة إلى الوراء لمرحلة ما قبل الثورة، لأن الواقع الحالي الذي يعيشه الأقباط في مصر هو في جزء كبير منه نتاج لتراكمات ومشكلات ترسخت في الماضي، ولم تجد طريقاً لها للمعالجة. ففي المرحلة السابقة لثورة 25 يناير (كانون الثاني)، وعلى مدار أكثر من نصف قرن، برزت في الواقع السياسي المصري مشكلتان جوهريتان، يساعد إدراكهما في فهم بعض إشكاليات العلاقة بين الإخوان المسلمين والأقباط في مرحلة ما بعد الثورة. تتمثل المشكلة الأولى فيما يمكن تسميته بـ«تجذر الإسلام السياسي في نسيج المجتمع المصري مع توقف أدبياته عند

مرحلة لا تبتعد كثيراً عن مرحلة الخلافة، ودون ابتكار اتجاهات تجديدية من واقع الدين الإسلامي تعمل على دفع الإصلاح السياسي إلى الأمام، أو تطوير خطابه في المجال السياسي ليتواءم مع العصر، وهو أمر يمكن إرجاعه إلى عامل الجمود من ناحية وعامل القمع من ناحية أخرى.

تتمثل المشكلة الثانية في ما يمكن تسميته بـ «عزلة» الأقباط داخل المجتمع والتعامل معهم ككتلة واحدة تعبر عنهم وتمثلهم الكنيسة ليس في النواحي الدينية فقط بل في الأمور السياسية أيضاً ومجالات الحياة بشكل عام، وهو ما جعل الأقباط في مصر في وضع «الطائفة» المختلفة أو المنعزلة عن الأغلبية رغم أن التاريخ المصري القديم والحديث يثبت عكس ذلك. وقد ساهم في تكريس هذا الوضع بالنسبة للأقباط عاملان، أولهما يرتبط بالأقباط أنفسهم ويسميه البعض بـ «تقوقع الأقباط في جيتو كنسي شبه منعزل عن المجتمع»، وثانيها يرتبط بسياسات النظام السابق الذي كان يحاول الظهور في صورة حامي الأقليات (أي الأقباط) وأن تطرف الإسلاميين هو البديل لحكمه، مما ساهم في تكريس الصورة حول الأقباط وكأنهم أقلية تحتاج إلى حماية من الأغلبية، وحول ذلك القبطي من شريك في الوطن إلى عضو في طائفة منعزلة عن المجتمع<sup>(3)</sup>.

هاتان المشكلتان (جمود الإسلام السياسي في ظل مناخ القمع، وعزلة الأقباط) لم يساهما في تكريس عامل المواطنة كإطار مشترك يجمع بين الفصيلين، وإنما جعل عوامل إثارة الفتنة قائمة في جميع الأوقات، وكان النظام السابق راضياً عن هذا الوضع ومستفيد منه كورقة ضغط في

(3) محمد فتحي يونس، الإخوان المسلمين والأقباط .. تحالف يمزق الوطن، مصريات 8/81/0102.

الداخل والخارج معاً، وترك القضية دون معالجة فعلية لا لمشاكل الطائفية ولا لإشكاليات المواطنة، بل تورط في أخطاء، ما تزال آثارها موجودة بعد رحيله.

في ظل هذا الوضع كان من الطبيعي بعد سقوط النظام السابق عقب ثورة 25 يناير، أن تبرز إلى السطح إشكاليات عديدة وتحديات أكبر في العلاقة بين الإخوان المسلمين والأقباط، فالجمود المشار إليه ساهم في الإبقاء على بعض الأفكار التي تثير تخوفات لدى الأقباط من الوضع العام في مرحلة ما بعد الثورة وفي الوضع الخاص بهم كأقباط، كما أن «العزلة» المشار إليها ربما تعمقت بشكل أكبر -من وجهة نظر الأقباط- بعد زوال نظام مبارك الذي كرس لديهم فكرة مغلوطة بأنه الحامي والضامن الأول لحقوقهم في المجتمع والدولة، في حين أن سياساته كانت عاملاً قوياً من عوامل إثارة الفتن الطائفية في مصر خلال مرحلة حكمه.

## مخاوف أقباط مصر من الإخوان

كثير من المحللين الأقباط وغيرهم يقولون بأن هناك مخاوف قائمة بالفعل لدى أقباط مصر إزاء الصعود السياسي لتيار الإسلام السياسي في مصر بعد الثورة، ويرون أنها مخاوف لها ما يبررها بعد الأحداث التي تعرض لها الأقباط بدءاً من قرية صول وقتنا وإمبابة والماريناب وأحداث ماسبيرو وتصريحات بعض المنتمين لهذا التيار، والتي توحي بأن هناك قيوداً سوف تفرض على الواقع العملي رغم الحرص على تأكيدهم أن الأقباط سوف ينعمون بالسلام في عهدهم، وربما ساعد على



ذلك وجود قضايا إشكالية لم تحسم بعد مثل بناء الكنائس وتولى الأقباط للمناصب العليا.

كثير من هذه المخاوف ألقى عليها الضوء الباحث القبطي روبري الفارس في كتاب له بعنوان «الإخوان المسلمون والأقباط... تداعيات الصدام والحوار.. دراسة وثائقية»، ورغم أن الكتاب نشر في عام 2007 إلا أنه ما زال يصلح للإجابة عن كثير من التساؤلات المطروحة ويوضح إلى أي مدى يخشي الأقباط من وصول الإخوان إلى الحكم في مصر<sup>(4)</sup>. وبشكل عام، يمكن إلقاء الضوء على أبرز وأهم تلك المخاوف من خلال النقاط التالية:

### الاضطهاد الديني

الاضطهاد الديني في معناه العام هو سوء المعاملة لفرد أو مجموعة بسبب انتمائهم الديني، وكبت حرية المعتقدات والممارسات الدينية. وفي حالة الأقباط في مصر، فإن مخاوفهم قد لا تكون نابعة من الإسلام ذاته كدين، لأنه جزء من المرجعية الشرعية للنظام السياسي بأكمله، ولكن من تيار الإسلام السياسي وتوظيفه للدين في تعامله مع الآخر، خاصة في ضوء بعض تصريحات التيارات الإسلامية كالحديث عن الجزية، ونظام الملة، ومصطلح أهل الذمة، وما يشكله ذلك من خطورة على حرية الاعتقاد الديني وممارسة الشعائر الدينية وكذلك بناء دور العبادة (الكنائس)، وهي جميعها أمور طرحت أكثر من مرة في مرحلة ما

---

(4) روبري الفارس، الإخوان المسلمون والأقباط تداعيات الصدام والحوار.. دراسة وثائقية، القاهرة: دار الكلمة للنشر 7002.

بعد الثورة على لسان بعض الشخصيات المنتمية للتيار الإسلامي بشقيه السلفي والإخواني.

ومن وجهة نظر بعض الأقباط، فإن الخضوع لحكم الإخوان وشعارهم المطروح يعني عودة الاضطهاد للكنيسة والأقباط، وقد يكون هذا هو «الاضطهاد الأخير» حسب التفسيرات المتعددة لسفر الرؤيا، وأصحاب هذا الطرح يقولون أنه «لن يأتي أسوأ من الذي جاء بالتاريخ الكنسي من قتل وتخريب وهدم كنائس ودفع جزية»<sup>(5)</sup>. ويشيرون في هذا السياق إلى فتاوى سابقة لرموز في جماعة الإخوان المسلمين لم تتبرأ الجماعة منها بشكل علني، رغم تأكيدها - وكذلك حزبها السياسي (الحرية والعدالة) - على موقفهما الداعم لحرية الاعتقاد وبحق غير المسلم في ممارسة شعائره الدينية<sup>(6)</sup>.

### التهميش أو الاستبعاد السياسي

رغم محاولات النظام السابق - كما سبقت الإشارة - الظهور في

---

(5) عبر عن ذلك الدكتور ميلاد حنا في ندوة عقدتها جريدة الأهالي عقب فوز الإخوان بـ 88 مقعداً في انتخابات 5002 في سابقة تاريخية لم تحدث من قبل حتى في أزهى عصور التقارب مع النظام في عهد الرئيس السادات، وقد ركزت هذه الندوة على المخاوف التي بدأ يشعر بها الأقباط من ازدياد نفوذ الإخوان، وشارك فيها عدد من المفكرين المسيحيين والإسلاميين والليبراليين.

(6) من تلك الفتاوى على سبيل المثال، فتوى الشيخ محمد عبد الله الخطيب عضو مكتب الإرشاد للجماعة المنشورة بالعدد رقم 65 من مجلة الدعوة حول «حكم بناء الكنائس في ديار الإسلام»، والتي خلص فيها إلى أنه «لا يجوز بناء كنيسة في دار الإسلام». انظر للمزيد من التفاصيل حول نص هذه الفتوى بالكامل وعدد من الفتاوى الأخرى، في: (عبد الرحيم على، الإخوان المسلمون: فتاوى الأقباط والديمقراطية والمرأة والفن، القاهرة: المحروسة، سبتمبر 5002). فقد تضمن هذا الكتاب العديد من الفتاوى المنشورة بمجلة الدعوة الخاصة بجماعة الإخوان المسلمين، في أعداد مختلفة.

صورة حامي الأقباط، إلا أنهم عانوا في فترة حكمه من التهميش السياسي والاستبعاد من المناصب العامة، حيث استخدم أسلوب «ترضية النخب القبطية»، وذلك عبر بعض التعيينات في المجالس البرلمانية، فضلاً عن الزيارات الاحتفالية.<sup>(7)</sup> ولدى الأقباط تخوف من أن يمتد هذا التهميش إلى مدى أبعد في ظل حكم الإخوان المسلمين، وهو تخوف يعبر عنه أحد الأقباط بقوله: «إذا كان الأقباط في ظل حكم النظام السابق لم يسلموا من سياسة التهميش، فكيف سيكون وضعهم في ظل حكم تيار الإسلام السياسي؟»<sup>(8)</sup>.

جماعة الإخوان المسلمين من جانبها، ترفع في هذا الشأن شعار «لهم ما لنا وعليهم ما علينا»، بما يعني على المستوى النظري المساواة وأنه لن توجد قاعدة تطبق على المسلم إلا ويتم تطبيقها على المسيحي وبذلك تتحقق المواطنة القائمة على المساواة. ولكن هذا المبدأ يتناقض من وجهة نظر الأقباط مع تجاهل الإخوان لمطلب وجود قانون موحد لدور العبادة، ورفض تولي القبطي منصب رئاسة الجمهورية، والتخوف من أن يمتد هذا «الرفض» إلى مجال الوظائف العامة، وتقليص وجود الأقباط في المناصب الحساسة بالدولة مثل الجيش والشرطة وغيرها من المناصب المدنية التي لا علاقة للدين باختيار من يشغلها<sup>(9)</sup>.

---

(7) د.مي مجيب عبد المنعم، مستقبل الكنيسة المصرية بعد وفاة البابا شنودة الثالث، موقع مجلة السياسة الدولية (التعليق الآن) 2102/4/1، متاح على الرابط التالي:

<http://www.siyassa.org.eg/NewsContent/2286/107/2.تحليلات/مصر/التحديات-الخمس/>  
aspx

(8) محمد فتحي يونس، مرجع سبق ذكره.

(9) سيناريوهات الأقباط إذا وصل الإسلاميون للحكم، الموجز، متاح على الرابط التالي:

والحقيقة أن البعض يشير هنا إلى وجود نوع من الجدل والغموض بشأن رؤية جماعة الإخوان المسلمين للمقصود بمفهوم «الولاية العامة»؛ فبعض مفردات الخطاب الإخواني توحى بأن الولاية العامة لا تقتصر فقط على رئاسة الدولة، بل تذهب إلى أبعد من ذلك، بحيث تتضمن مواقع القيادة في هيئات ومؤسسات الدولة على اختلاف أشكالها بصفة عامة، في حين أن المرشد العام السابق للجماعة مهدي عاكف قال بشكل صريح في حوار معه حول الأقباط أن «الولاية مقصود بها الرئاسة فقط أما باقي الوزارات والهيئات فهي مناصب وليست ولاية ويحق للأقباط العمل وتولي المسؤولية فيها»<sup>(10)</sup>.

يزيد من حدة المخاوف المشار إليها لدى الأقباط سواء على المستوى الديني أو على المستوى السياسي، متغير آخر مهم حدث مؤخراً بالتزامن مع الجدل الدائر حول مستقبل الدولة المصرية وهوية الحكم فيها، وهو وفاة البابا شنودة الثالث التي جاءت في ظروف مرحلة انتقالية تشهد أجواء إعداد دستور جديد، وبرلماناً ذا أغلبية إسلامية، وانتخابات رئاسية وشيكة، وهي متغيرات تزامنت مع تغير السلطة الدينية التي سترث مشروعاً سياسياً محدداً يحتم على البابا الجديد أن يتعامل معه.<sup>(11)</sup>

---

<http://www.elmogaz.com/node4785/>

(10) سامح فوزي، «تاريخ العلاقة بين الإخوان المسلمون والأقباط»، في: مصر وإسلاميها بعد ثورة 52 يناير (الإمارات: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ديسمبر 1102).

(11) هذا المشهد يعيد إلى الأذهان الفترة التي شهدتها مصر عند مطلع السبعينيات بوفاة الرئيس جمال عبدالناصر، ومجيء الرئيس أنور السادات، ورحيل البابا كيرلس السادس ذي التوجهات البعيدة عن التدخل في الشؤون السياسية، وانتخاب خلفه البابا شنودة ذي الصفات الكاريزمية، والذي واجه عدداً من العوامل والمعطيات دفعت به إلى معترك الحياة السياسية، والتي أدت في النهاية إلى الصدام والمواجهة مع السلطة السياسية، انتهت بتحديد إقامته في 5 سبتمبر 1891. انظر: د.مي مجيب عبدالمنعم، مرجع سبق ذكره

فرحيل البابا شنودة يطرح بالتزامن مع تلك المخاوف المشار إليها، العديد من التحديات التي تتعلق بمستقبل الكنيسة وتماسكها، كما يطرح تساؤلات تتعلق بطبيعة العلاقة بين الكنيسة والنظام إلى العلاقة داخل الكنيسة ذاتها، في ضوء الحديث عن خليفة البابا، وكيف سيتعامل البابا القادم مع التيارات الإسلامية المتصاعدة؟ وكيف سيكون موقفه من أية أزمات طائفية محتملة؟ فكلها تساؤلات مثارة في ضوء المرحلة الانتقالية التي تمر بها مصر، وفي القلب منها الكنيسة المصرية، وحتى إيجاد إجابات شافية لها، فإنها تزيد من حدة التخوفات القائمة لدى الأقباط، ومن المتوقع أن تكون شخصية البابا الجديد أحد المحددات المهمة في التعامل مع تلك المخاوف، وهذه نقطة سيتم الرجوع إليها في موضع لاحق من الدراسة.

نجل ما سبق بالقول: إن بعض الأقباط يرون أن صعود تيار الإسلام السياسي إلى الحكم في مصر يمكن أن يهيئ الظروف لخلق بيئة سياسية واجتماعية لا تقبل الأقباط كشركاء يمكنهم ممارسة حريتهم الدينية بطريقة مساوية لحرية المسلم، والتخوف من أن يعقب ذلك اضطهاد ديني لهم وتهميش سياسي. ولكن من المهم الإشارة في الوقت ذاته إلى أن هناك عددا قليلا من الأقباط لا يرى لتلك المخاوف أساساً ويعتقد بأن رؤية الأقباط لجماعة الإخوان المسلمين فيها الكثير من اللفظ وعدم الوضوح، من هؤلاء على سبيل المثال الدكتور رفيق حبيب، الذي يعتقد أن «رؤية الأقباط عن الحركة الإسلامية المعتدلة مثل جماعة الإخوان المسلمين تخالف الواقع الذي هي عليه بنسبة 80٪، وما لديهم من صورة شيدوا عليها مواقفهم، هي صورة ليست حقيقية». ويرى أن «للإخوان القدرة على

جعل مصر دولة مدنية ... لن يطبقوا الحدود، ولن يفرضوا الحجاب، ولن يمنعوا الخمر، لأن جماعة الإخوان هي حزب سياسي واستخدامها للدين في الغالب هو استخدام دعائي، على ما أعتقد من وجهة نظري الشخصية<sup>(12)</sup>. وقد يكون هذا الرأي مفهوماً بحكم منصبه كنائب لرئيس حزب الحرية والعدالة. ومن هؤلاء أيضاً شريف دوس، رئيس هيئة الأقباط العامة الذي يرى أن «خطاب الإخوان السياسي أو العقائدي اختلف منذ 2008، وأصبح يؤكد المواطنة وحوار الآخر ... الواضح أن الخطاب الديني من الإخوان وحزب الحرية والعدالة يتسم بالعقلانية»<sup>(13)</sup>.

لكن كما سبقت الإشارة، هذه الآراء لا تعبر عن الأكثرية من الأقباط، اللذين لديهم مخاوف يرونها مشروعة بشأن حريتهم على المستوى الديني وحقوقهم على المستوى السياسي، في ظل الصعود السياسي لجماعة الإخوان.

## كيف تعامل الأقباط المخاوف

منذ قيام الثورة وحتى كتابة هذه الورقة؟ هل هناك موقف موحد تتبناه الكنيسة في هذا الشأن؟ أم يمكن الحديث عن أنماط من التعامل ومواقف متعددة ومتباينة؟ في واقع الأمر، نجد أن الإجابة الأكثر دقة على هذا التساؤل تتطلب الحديث عن مواقف وأنماط عديدة يمكن رصدها

---

(12) انظر تحقيق صحفي يتضمن رؤية بعض الشخصيات القبطية حول استحقاقات المرحلة الانتقالية في مصر وتداعيات صعود التيار الإسلامي على حقوق الأقباط في مصر، موقع الأقباط متحدون، متاح على الرابط التالي: <http://www.copts-united.com/friendlyPrint.php?A12984=>

(13) صحيفة اليوم السابع المصرية، 2102/3/8.

في تحليل تعامل الأقباط في مصر مع ما لديهم من هواجس إزاء صعود الإخوان المسلمين بعد ثورة 25 يناير، وتتمثل أبرز تلك المواقف فيما يلي:

### الخروج عن السلطة السياسية للكنيسة

من نتائج ثورة 25 يناير في مصر تسييس الخطاب العام بصورة لم يسبق لها مثيل، وعلى نحو أتاح للمجموعات التي كانت سابقاً مهمشة مثل الأقباط، القدرة على إسماع صوتها، والتعبير عن مخاوفها من سيطرة الأحزاب التابعة للإسلام السياسي. وساعد على ذلك خروج الأقباط من السلطة السياسية للكنيسة والذي يمكن التأريخ له بمشاركة الأقباط في الثورة ونزولهم ميدان التحرير، رغم الموقف الذي أخذه البابا شنودة بتأييد مبارك، ولكن آلاف الشباب القبطي شاركوا في الثورة بفاعلية، وكانت بالنسبة للغالبية منهم نهاية لمرجعية الكنيسة السياسية، وبداية النزول إلى الشارع كمواطنين يناضلون تحت شعارات الوطنية نفسها التي وحدت الشعب<sup>(14)</sup>.

هذه الظاهرة بدت أكثر وضوحاً بعد الثورة وأصبحت وسيلة بالنسبة لعدد من الأقباط في التعبير عن مطالبهم وهواجسهم بشأن طبيعة المرحلة الانتقالية التي أعقبت الثورة، وإصرارهم على حل مشاكلهم المتراكمة من خلال تحقيق مبدأ المواطنة والمساواة، وإنهاء كل صور التمييز، وذلك من خلال التحرك في الشارع، وسحب التفويض الممنوح للكنيسة لحل مشاكل الأقباط بالصورة التقليدية، وبدا ذلك بشكل واضح في اعتصامات

---

(14) د.مي مجيب عبد المنعم، مرجع سبق ذكره.

ماسبيرو وعدم انصياع شباب الأقباط المعتصمين لطلب عدد من الأساقفة بإنهاء اعتصامهم.

انعكس ذلك بشكل أوضح، وأكثر عملياً، في خروج تشكيلات واتحادات ومنظمات قبطية تحت مسميات مختلفة مثل: اتحاد شباب ماسبيرو، وهي حركة تأسست بعد حادثة (ماسبيرو) وسُميت تيمناً بها، وتسعى إلى تعزيز الحقوق السياسية للمسيحيين، وهناك أيضاً حزب اتحاد الشباب المسيحي (تحت التأسيس)، والاتحاد الدولي للطلبة المسيحيين، والهيئة العامة لجمعية الشبان المسيحية وحركة الشباب القبطي. وإن كان البعض يصف هذه الحركات بأنها لم تتبلور بعد في شكل واضح باتجاه الهدف والرؤية من أجل الاستمرار، وأنها خرجت بشكل تلقائي غير منظم وليس لها أهداف واضحة ومحددة، وما تزال تحتاج إلى مزيد من التطور والنضج، وهو ما يرجعه البعض إلى ثقافة ترسخت في سنوات طويلة كانت الكنيسة تقوم بهذا الدور<sup>(15)</sup>. ولكن على أية حال، تمثل هذه التشكيلات حركات قبطية وليدة خرجت عن طوع الكنيسة في المجال السياسي، لتعبر عن مطالب الأقباط في دولة مدنية تحفظ لهم حقوقهم ومشاركتهم في المجتمع على نحو قائم على مبدأ المساواة والمواطنة، في مواجهة «دعوات» أو «احتمالات» الدولة الدينية بعد صعود تيار الإسلام السياسي.

---

(15) نادر شكرى (تحقيق صحفي مع عدد من الشخصيات القبطية)، الأقباط والثورة. من العزلة إلى الحوار والصدام والهجرة - صحيفة اليوم السابع 1102/21/92.



## محاولة الدخول في معترك السياسة

إحدى الآليات الأخرى التي تعكس تحرك الأقباط نحو التعامل مع مخاوفهم من الصعود السياسي لجماعة الإخوان المسلمين؛ هي محاولتهم الدخول بشكل قوي في معترك الحياة السياسية. فقبل ثورة 25 يناير، لم يكن لدى الأقباط اهتمام ملحوظ بالدخول بقوة في معترك الحياة السياسية رغم أن الكنيسة في عهد النظام السابق كانت تحثهم دائماً على المشاركة في العملية السياسية. ولكن يبدو أن الواقع الذي فرضته ثورة 25 يناير بصعود تيار الإسلام السياسي، قد دفع بالكثير من الأقباط إلى الدخول في هذا المعترك، وهو ما بدا في عدة مؤشرات بدأت بـ«معركة» التعديلات الدستورية كما سبقت الإشارة في مارس (آذار) 2011، ثم سلوكهم في الانتخابات البرلمانية، فعلى الرغم من إعلان الكنيسة القبطية - خلال الحملات التي سبقت الانتخابات التشريعية في نوفمبر 2011 - عدم استعدادها لدعم المرشحين انطلاقاً من برنامج مسيحي؛ وحظرت الحملات في الكنائس والمباني التابعة لها ومنعت رجال الدين الأقباط من التكلّم عن الشؤون السياسية، إلا أن ذلك لم يمنع من التفاف معظم الكتلة التصويتية القبطية خلف الكتلة المصرية التي رأوا فيها الداعم لمدينة الدولة في مواجهة تعبئة تيارات الإسلام السياسي للناخبين حولها<sup>(16)</sup>.

مؤشر آخر يتمثل في إعادة طرح بعض الأقباط لفكرة تأسيس

---

(16) جوزف مايتون، المعركة الصعبة: الأقباط في مصر بعد الثورة، مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، 2102/3/1، متاح في:

<http://www.carnegieendowment.org/31/21/1102/dumaC-lections9/1102-zls>

جماعة «الإخوان المسيحيون»، على غرار «جماعة الإخوان المسلمين»، وهي فكرة كان قد طرحها في وقت سابق ممدوح نخلة مدير مركز الكلمة لحقوق الإنسان، وأعاد طرحها مرة أخرى المفكر القبطي الدكتور ميشيل فهمي الذي رأى أن يكون شعارها «حب مصر هو الحل»، مبرراً هذا الطرح باعتقاده «أن الأقباط لا يشعرون بأي تحسن بعد الثورة في ظل ظهور عدد من الأحزاب الإسلامية، والاتجاه إلى أسلمة الدولة وسط اختفاء تام لأي حزب يعبر عن الصوت القبطي على الإطلاق، وهو ما يجعل الساحة السياسية المصرية خالية تماماً من أي تواجد سياسي للمسيحيين المصريين على الخريطة السياسية المصرية دون تحقيق حقوق الأقباط والمواطنة رغم ما قاموا به من دور كبير في ثورة 25 يناير وخروجهم للحياة السياسية». كما دعا أيضاً إلى إنشاء ذراع سياسي للجماعة (حزب سياسي). فهو يرى أن هذا هو الحل الأمثل لحصول الأقباط على حقوقهم في ظل التجاهل لمطالبهم من كافة المؤسسات، وصعود التيار الديني الذي مارس عمليات تمييز ضدهم، على حد قوله<sup>(17)</sup>.

وقد طرح آليتين لإنجاح هذا المشروع السياسي للأقباط، الأولى: مشاركة أقباط بلاد المهجر مشاركة تامة في كل الخطوات لخبراتهم الطويلة في معاشة الحياة السياسية في البلاد المقيمين فيها، والثانية: بُعد المشروع بعداً تاماً عن الكنيسة ورجالها في جميع مراحلها؛ وإقامة فروع ومقار لها بصفة تدريجية بكافة المحافظات التي بها كثافة سكانية قبطية. وكان المحامي ممدوح نخلة رئيس مركز «الكلمة» لحقوق الإنسان، أعلن

(17) أقباط يدعون لإنشاء «جماعة الإخوان المسيحيين»، موقع أخبار مصر، 2102/3/3، متاح في:

www.egynewz.com/?p73642=

سابقا استعدادا للترشح لمنصب المرشد في تلك الجماعة في حال أبصرت النور وتحولت من مجرد فكرة لبعض الأقباط إلى واقع فعلى<sup>(18)</sup>.

ولكن حتى الآن، قوبلت هذه الفكرة برفض من جانب عدد من الشخصيات القبطية واعتبروها لا تمثل الكنيسة، مبررين ذلك برفضهم «للجماعات الإسلامية المتشددة فكيف يوافقون علي جماعات مسيحية بهذه الطريقة»، كما أن من شأن هذه الخطوة أن تعمق الطائفية في مصر، من هؤلاء الرافضين: نجيب جبرائيل، رئيس منظمة الاتحاد المصري لحقوق الإنسان، والأنبا مرقس أسقف شبرا الخيمة، ورفيق حبيب المفكر القبطي ونائب رئيس حزب الحرية والعدالة، والدكتور كمال زاخر المفكر القبطي<sup>(19)</sup>.

وفي السياق المتعلق بدخول الأقباط بقوة في معترك الحياة السياسية، من المتوقع أن يكون للأقباط - ككتلة انتخابية - دور ملحوظ في ترجيح كفة أحد المرشحين لانتخابات الرئاسة المصرية، ومن المتوقع أن تتجه نسبة كبيرة من أصوات هذه الكتلة إلى المرشح الأكثر دراية بمشاكلهم، والذي له فكر وطني يدعم الدولة المدنية، وليس الدولة الدينية ويتبنى قضايا المواطنة والوحدة الوطنية. وعلى الرغم من أنه لا يوجد - في تقدير البعض - لم يكن من بين المرشحين الـ 13 من يُرضي مطالب الأقباط، خاصة أن جل أفكار وبرامج مرشحي الرئاسة لم توضح الآليات

---

(18) المرجع السابق.

(19) جماعة الإخوان «المسيحيين» بين مؤيد ومعارض، صحيفة البلد 2102/3/51.

المتبناة لتحقيق مطالب الأقباط السياسية أو الاجتماعية،<sup>(20)</sup> إلا أن نسبة كبيرة من أصوات الأقباط ذهبت لـ (أحمد شفيق أو عمرو موسى) ونسبة منها ذهبت للمرشح حمدين الصباحي باعتباره بالنسبة لبعض الأقباط يمثل طريق ثالث (ليس من النظام السابق وليس من المحسوبين على التيار الإسلامي)، وفي جولة الإعادة ذهبت إلى أحمد شفيق.

### خيار الهجرة إلى الخارج

على الرغم من أنه لم يكن خيار غالبية الأقباط في مصر، إلا أنه على أية حال لجأ إليه بعضهم لما استشعروه من تحديات قد تواجههم مع صعود تيار الإسلام السياسي. فبعض التقديرات الأولية أشارت - استناداً إلى تقارير غير رسمية- إلى هجرة أكثر من 300 ألف مسيحي منذ سقوط حسني مبارك في شهر فبراير (شباط) من عام 2011<sup>(21)</sup>. وتقديرات أخرى - نقلاً عن مصادر كنسية في مصر- أشارت إلى أن «نحو 10 آلاف مسيحي تقدموا بطلبات للهجرة إلى دول أوروبية وأمريكية بعد ظهور نتائج الانتخابات البرلمانية التي أسفرت عن فوز الإسلاميين بثلاثي مقاعد البرلمان خوفاً من المستقبل الغامض الذي ينتظرهم»<sup>(22)</sup>. وفي جميع الأحوال فإن أقصى التقديرات المتاحة في هذا الشأن - وهي تقديرات غير

---

(20) د.مي مجيب عبد المنعم، لمن سيصوت الأقباط في الانتخابات الرئاسية المصرية؟، موقع مجلة السياسة الدولية (التحليل الآن)، 2102/5/7، متاح في:

<http://www.siyassa.org.eg/NewsContent/2431/107/2.aspx> /محددات الاختيار/

(21) مجلة الخليج العربي الإلكترونية 2102/4/4.

(22) نقلاً عن صحيفة الرأي الكويتية، 2102/3/11.

رسمية- تشير إلى نسبة ضئيلة جداً لجأت إلى خيار الهجرة مقارنة بحجم الأقباط في مصر، كما أنه ليست هناك إجابات حاسمة بشأن الأسباب الحقيقية التي دفعت ببعض الأقباط إلى الهجرة إلى الخارج في مرحلة ما بعد الثورة. ومن الجدير بالذكر في هذا السياق أن مجلس كنائس الشرق الأوسط خلال اجتماع له في قبرص في ديسمبر (كانون الأول) 2011 كان قد أكد على رفضه فكرة هجرة مسيحي المشرق من بلدانهم، مؤكداً ضرورة التمسك بالعيش المشترك، ودعم عملية الإصلاح والتغيير. وقد سبقه بأيام قلائل البيان الختامي للمؤتمر العشرين لمجلس بطاركة الشرق الكاثوليك، الذي انعقد في لبنان وأكد على دعوة المسيحيين إلى التمسك بأرضهم ومقدساتهم، والتعاون ودعم التواصل مع القوى المعتدلة<sup>(23)</sup>.

## الإخوان ومخاوف الأقباط

بعد ثورة 25 يناير، وما عكسته المرحلة الانتقالية من صعود لافت لتيار الإسلام السياسي وما فرضه ذلك من مخاوف لدى أقباط مصر على النحو السالف بيانه؛ تحركت جماعة الإخوان المسلمين نحو تحقيق تواصل أفضل مع الأقباط، وفي مسعى لتعميق التفاهم بين الجانبين والتقليل من المخاوف القائمة لديهم. وفي هذا الإطار، يمكن التمييز بين نمطين أو مستويين لتحرك جماعة الإخوان المسلمين، أولهما: تحرك على المستوى التكتيكي اتخذت فيه الجماعة عدداً من الإجراءات الحركية أو التكتيكية، وثانيهما: تحرك على المستوى الفكري أوحى فيه الجماعة بنيته في إعادة النظر في بعض الأفكار الخاصة بحقوق الأقباط. ويمكن تناول هذين

---

(23) إميل أمين، هواجس الأقباط، صحيفة الشرق الأوسط (لندن)، 2011/12/23.

النمطين على النحو التالي:

## إجراءات حركية أو تكتيكية

يمكن في هذا السياق رصد عدد من المواقف لجماعة الإخوان المسلمين والتي يمكن تصنيفها تحت هذا النمط من التحرك، ولعل أبرزها يتمثل في:

- دعوة الأقباط للمشاركة في حزب الحرية والعدالة: فقد دعا د. محمد بديع المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين، الأقباط للمشاركة بالعضوية في حزب «الحرية والعدالة» خلال مرحلة تأسيسه، معتبراً أن هذه «رسالة تطمين واضحة للأقباط في مصر». وتأكيداً على ذلك اختار الحزب قبطياً ليكون نائباً لرئيس الحزب الذي يقول إن هناك نحو مئة قبطي بين أعضاء الحزب المؤسسين له<sup>(24)</sup>. وفي السياق ذاته، كشف المرشد العام للجماعة عن اعتزام الإخوان إنشاء لجنتين داخل الحزب تضمان قيادات منها وقيادات من الأقباط، تختص إحداها بالمناقشات العلمية، وتركز الأخرى على الخدمات وتوحيد الجهود<sup>(25)</sup>.

- المشاركة في احتفالات عيد الميلاد وتأمين الكنائس: فقد شاركت جماعة الإخوان المسلمين، وحزبها «الحرية والعدالة» في احتفالات الأقباط بعيد الميلاد المجيد، وذلك من خلال وفدين لتقديم التهئة لكل

---

(24) الدستور التوافقي هو الضامن لتبديد مخاوف أقباط مصر، صحيفة السفير، 2102/11/41.

(25) مرشد الإخوان يتواصل مع أقباط مصر، الجزيرة نت، 2102/3/61.

من الكنيستين الأرثوذكسية والإنجيلية، تلبية للدعوة التي تلقتها الجماعة. ضم الوفد الأول الدكتور محمود عزت نائب المرشد العام، والدكتور محمود حسين الأمين العام، والدكتور عبد الرحمن البر والدكتور محمود أبو زيد، عضوي مكتب الإرشاد، والكاتب محمد عبد القدوس، لتقديم التهنية للكنيسة الأرثوذكسية، فيما ضم الوفد الثاني كلا من الدكتور محمود غزلان المتحدث الإعلامي باسم الإخوان المسلمين ووليد شلبي المستشار الإعلامي للمرشد العام، لتقديم التهنية للكنيسة الإنجيلية. كما شارك حزب الحرية والعدالة في هذه الاحتفالات بوفد رسمي، برئاسة الدكتور محمد مرسى رئيس الحزب (رئيس الجمهورية الحالي)، والدكتور محمد سعد الكتاتني الأمين العام للحزب آنذاك<sup>(26)</sup> رئيس مجلس الشعب المنحل.

وفي السياق ذاته، قامت الجماعة بتشكيل لجان للحماية الشعبية من أجل حماية الكنائس خلال الاحتفالات بعيد الميلاد، وجاء في بيان الجماعة بهذا الشأن «لقد قررنا تشكيل لجان شعبية من الإخوان بهدف حماية الكنائس خلال أعياد الميلاد حتى لا تمتد الأيدي الآثمة وتفسد تلك الاحتفالات كما حدث في عهد النظام السابق .. إنه واجب على الجماعة حماية إخوتهم الأقباط وليس تفضلا عليهم لأنهم أبناء الوطن»<sup>(27)</sup>.

- زيارة مرشد جماعة الإخوان المسلمين محمد بديع للكنيسة الإنجيلية والكنيسة الأرثوذكسية بهدف الاطمئنان على صحة البابا شنودة الثالث، وهي زيارة قام بها على رأس وفد ضم عدة شخصيات بينها

(26) «الإخوان» تشارك في احتفالات عيد الميلاد جماعة وحزباً، صحيفة اليوم السابع المصرية، 2102/1/6.

(27) لجان الإخوان المسلمين لحماية الكنائس والأقباط، هيئة الإذاعة البريطانية بي بي سي، 2102/1/6.

المرشد السابق للإخوان محمد مهدي عاكف والمتحدث باسم الجماعة محمود غزلان، وكانت الأولى من نوعها، واستقبله خلالها رئيس الكنيسة الإنجيلية القس صفوت البياضي ونائبه أندريه زكي وعدد من قيادات الكنيسة ورموزها. وكانت هذه الزيارة فرصة مهمة للمرشد لكي يؤكد على ما وصفه بـ«عمق الترابط بين مسلمي مصر ومسيحييها، وضرورة التعاون والتفرغ لبناء الوطن»، مضيفاً قوله «قررنا بعد زوال نظام مبارك أن نبادر بالتواصل مع إخواننا في الوطن لتصحيح أي أفكار مغلوطة قد تكون موجودة من مخلفات العهد السابق».<sup>(28)</sup> كما شاركت الجماعة في التعزية بوفاة البابا شنودة، حيث قام محمد بديع مرشد الإخوان المسلمين بتقديم رسالة عزاء إلى أقباط مصر، في هذا الحدث<sup>(29)</sup>.

### خطوات على المستوى الفكري

على المستوى الفكري، وفي ما يتعلق بمخاوف الأقباط من بعض رؤى الإخوان تجاه القضايا المتعلقة بالأقباط سواء فيما يتعلق بالحرية الدينية أو الدور السياسي للأقباط، أوجت الجماعة بأن لديها استعداداً في إعادة النظر بشأن رؤيتها لبعض من القضايا المتعلقة بحقوق الأقباط في المجتمع، وهذا ما عكسته تصريحات القيادي البارز في الجماعة الدكتور عصام العريان، الذي قال في أحد تصريحاته في إبريل 2012 إن الجماعة «على استعداد لمراجعة رأيها حول قضية تولي المرأة والأقباط لمنصب رئاسة الجمهورية»، مضيفاً «كل شيء يمكن مراجعته، وإن جماعة الإخوان

---

(28) المرجع السابق.

(29) صحيفة المصري اليوم، 2102/3/71.



المسلمين تسعى إلى المشاركة وليس السيطرة في السياسة المصرية»<sup>(30)</sup>.

من ناحية أخرى، نجد أن الجماعة تشدد على تحميل النظام السابق المسؤولية الكاملة بشأن وجود أي مخاوف أو هواجس فكرية لدى الأقباط في حال وصول جماعة الإخوان المسلمين إلى الحكم ويؤكدون على أن النظام السابق استخدم الإخوان كقزاعة في مواجهة كل قوى المصريين، ومنهم الأقباط، مدللين على ذلك بعدم حدوث حادثة واحدة ضد كنيسة أو دور عبادة مسيحية في مصر في أيام الثورة والانفلات الأمني، وحماية الإخوان للكنائس، ومستشهرين ببعض مشاهد التاريخ الذي ربط رموزا كبيرة من أقباط مصر مثل أسطفان باسيلي، ومكرم عبيد، وكمال أخنوخ بالأستاذ حسن البنا، مؤسس الجماعة.<sup>(31)</sup>

غير أن ما سبق تناوله من خطوات مختلفة أقدمت عليها جماعة الإخوان المسلمين تجاه الأقباط في مرحلة ما بعد الثورة سواءً على المستوى الحركي أو الفكري، لم تسهم في تبديد أجواء الاحتقان الموروثة من فترة حكم النظام السابق، ولم تبدد المخاوف القائمة لدى الأقباط بشأن صعود تيار الإسلام السياسي، لأنها ببساطة لم تتطرق إلى المفاصل الأساسية التي يعول عليها الأقباط في حدوث أي تغيير حقيقي في رؤية الإخوان لقضايا الأقباط وسبل التعامل معها ولم تصاحبها ممارسات عملية على

---

(30) الإخوان: سنراجع رأينا في تولي «المرأة والأقباط» للرئاسة، موقع الحق والضلال (موقع قبضي)  
1102/4/5 متاح في:

[http://www.christian.amgod-com/vb/showthread.php?p301898=](http://www.christian.amgod-com/vb/showthread.php?p301898)

(31) إميل أمين، مرجع سبق ذكره.

أرض الواقع، بل زاد من تلك المخاوف محاولات الجماعة الاستئثار بمجمل المشهد السياسي في مصر بعد الثورة، بدءاً بالبرلمان ومروراً بتشكيل اللجنة التأسيسية لوضع الدستور والتطلع إلى تشكيل الحكومة، وانتهاء بالترشح لمنصب رئاسة الجمهورية، والفوز به، وتعيين الطاقم الرئاسي.

## الحوار مع الإخوان... هل يعالج مخاوف الأقباط؟

لا شك أن الحوار في حد ذاته بين أي مختلفين قيمة حضارية تصل بهما إلى مساحة كبيرة من الاتفاق وتقريب وجهات النظر، والحوار في حالة الدراسة هنا يمكن - نظرياً - أن يؤدي بالإخوان والأقباط إلى مساحات وطنية مشتركة بعيدة عن منطق الاختلاف السلبي، ولكن التساؤل هنا: هل يمكن بدء هذا الحوار بشكل جدي ومنتظم؟ وهل يمكن أن يتمخض عنه نتائج إيجابية؟ وما هي محددات هذا الحوار والتحديات الماثلة أمامه؟ وما هي مواقف كلا الطرفين منه؟

بعد ثورة 25 يناير، بادرت جماعة الإخوان من خلال مرشدها العام الدكتور محمد بديع بالدعوة للحوار مع الشباب القبطي من أجل طمأننة قطاع عريض من الأقباط بشأن توجهات الدولة المصرية في مرحلة ما بعد الثورة وأوضاع الأقباط فيها، ورغم أن هذا الحوار لم يبدأ بعد بشكل رسمي وفعلي، إلا أن بعض مؤشرات الأولوية قد تبلورت، بالخطاب الذي أرسله الدكتور القس صفوت البياضي رئيس الطائفة الإنجيلية والدكتور القس أندريا زكي نائب رئيس الطائفة، إلى المرشد العام للإخوان

المسلمين، والذي عرضا فيه بعضاً من القضايا التي تهم قطاعاً من الرأي العام وخاصة الأقباط في هذه المرحلة المهمة من تاريخ مصر بعد ثورة 25 يناير، وهو الخطاب الذي على إثره، قام المرشد العام للجماعة بالدعوة لاستضافة لقاء يجمع قيادات الكنيسة الإنجيلية مع قيادات جماعة الإخوان المسلمين، وتم اللقاء يوم الثلاثاء 28 من فبراير (شباط) 2012 بمقر المركز العام للإخوان المسلمين<sup>(32)</sup>.

وكان من أهم المبادئ التي اتفق عليها الجانبان في ختام هذا

اللقاء:

1- التأكيد على أن النضال المشترك لأبناء مصر بكل فئاتهم، والذي تجلى في ثورة 25 يناير، يمثل الركيزة الأساسية لوحدة المجتمع، وتعد المواطنة الكاملة القائمة على المساواة القاعدة الأساسية لبنائه السياسي.

---

(32) حضر هذا اللقاء من الإخوان المسلمين: الدكتور محمد بديع (المرشد العام للإخوان المسلمين)، والأستاذ محمد مهدي عاكف (المرشد العام السابق للإخوان المسلمين)، والأستاذ الدكتور رشاد محمد البيومي (نائب المرشد العام للإخوان المسلمين)، والدكتور حسام أبو بكر الصديق (عضو مكتب الإرشاد)، والأستاذ وليد شلبي (المستشار الإعلامي للمرشد العام للإخوان المسلمين). ومن الطائفة الإنجيلية بمصر: الدكتور القس صفوت البياضي (رئيس الطائفة الإنجيلية بمصر)، والدكتور القس أندريه ذكي (نائب رئيس الطائفة الإنجيلية)، والقس جورج شاكر (سكرتير الطائفة الإنجيلية)، والقس سليمان صادق (راعي الكنيسة الإنجيلية بالفجالة) والدكتور القس مكرم نجيب (راعي الكنيسة الإنجيلية بمصر الجديدة)، والدكتور القس عاطف مهني (عميد كلية اللاهوت الإنجيلية) والدكتور حلمي صموئيل (نائب بمجلس الشعب)، الدكتور رفيق حبيب (الهيئة القبطية الإنجيلية)، والقس رفعت فتحي (سكرتير سنودس النيل الإنجيلي)، والدكتور القس ثروت قادس (رئيس مجلس الحوار لسنودس النيل الإنجيلي)، والأستاذ الدكتور عماد رمزي (سكرتير مجلس إدارة الهيئة القبطية الإنجيلية)، والقس داود إبراهيم (عضو بالمجلس الإنجيلي العام)، والقس عيد صلاح (عضو بالمجلس الإنجيلي العام)، والأستاذ فاروق الضابط (رئيس مجمع كنائس الإخوة الإنجيلية)، والدكتور فريدي البياضي (عضو بالمجلس الإنجيلي العام)، والقس نادي لبيب (رئيس مجمع القاهرة الإنجيلي)، والقس رفعت فكري (راعي الكنيسة الإنجيلية بأرض شريف).

2- كل أبناء الوطن لهم ذات الحقوق وعليهم ذات الواجبات طبقاً لأحكام الدستور والقانون فال مساواة بين الجميع تمثل عماد وحدة المجتمع، والكفاءة هي المعيار الوحيد لتقلد الوظائف العامة والمساواة في الفرص الاقتصادية قاعدة أساسية للعدالة.

3- يمثل احترام العقائد والمقدسات واجبا على الجميع، والتصدي لأي ازدراء لعقائد الآخرين أو الحض على كراهيتهم، يمثل مسؤولية اجتماعية ملزمة لكل مخلص للوطن.

4- ممارسة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية والحق في بناء وترميم دور العبادة في ضوء القانون المنظم لذلك، وحق أصحاب كل ديانة في الاحتكام لشرائعهم في أحوالهم الشخصية وهذا وغيره مما تكفله أصول الشريعة الإسلامية، يمثل جزءاً أصيلاً من قيم المجتمع المصري وأساساً من أسس أصالته الحضارية<sup>(33)</sup>.

هناك بالإضافة إلى ذلك بعض اللقاءات التي تمت بين شباب من جماعة الإخوان المسلمين وشباب أقباط وقيادات بعض الكنائس والمساجد، تحت عناوين مختلفة مثل «رؤية وطنية واحدة»

ولكن في واقع الأمر، فإن مثل هذه اللقاءات لا يمكن اعتبارها

---

(33) انظر النص الكامل للبيان الصادر عن هذا اللقاء، في: الموقع الرسمي لجماعة الإخوان المسلمين، متاح على الرابط التالي:

<http://ikhwanonline.com/Article.aspx?ArtID=102362&SecID=212>

حوارا بالمعنى الشامل للكلمة بين الإخوان المسلمين والأقباط، لأنها غير منتظمة وإنما تتم بشكل عشوائي وغير محددة الرؤية والهدف، حيث تقتصر إلى جدول أعمال متفق عليه بشكل مسبق، كما تفتقد البعد المؤسسي من كلا الجانبين، ولم تناقش القضايا الجوهرية الحساسة التي تهم كلا الطرفين، بالإضافة إلى أنه لا يخرج عنها مدونة سلوك أو ميثاق عمل ذو نقاط محددة يلتزم به الطرفان ويتفقون فيما بينهم على ضمانات معينة لتنفيذه بحيث لا تكون مجرد لقاءات تشاورية تتبخر بمجرد انتهائها، فحوار بهذه الشروط والمواصفات لم يبدأ بين الجانبين حتى الآن.

كما أن الحوار في الحقيقة بهذا المعنى بين الجانبين، قد يواجه مجموعة من التحديات، سواء قبل البدء فيه أو خلال مراحل الشروع فيه، ولعل من تلك التحديات ما يلي:

### غياب عامل الخبرة المتراكمة

من التحديات التي قد يواجهها أي حوار بين الإخوان المسلمين والأقباط في مصر، هو عدم وجود خبرات تاريخية متراكمة للحوار بين الجانبين يمكن البناء عليها، وبالتالي هناك عدم معرفة متبادلة لكل طرف إزاء الطرف الآخر، فلم يكن البابا شنودة مضطرا للتعامل المباشر مع تيارات الإسلام السياسي إلا خلال الشهور القليلة التي سبقت رحيله، بل كان أقصى تعامل له هو لقاءات بينه وبين المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين قبل وفاته بنحو عشرة أيام، أو حضور بعد ممثلي الجماعة لتهنئته

بعيد الميلاد<sup>(34)</sup>.

## أزمة الثقة المفقودة

هناك أزمة ثقة مفقودة لدى الكثير من الأقباط في نظرهم لجماعة الإخوان المسلمين، منبعا وجود قناعة لديهم بعدم جدية الجماعة في موقفها من الحوار الذي أعلنه مرشدها العام دكتور محمد بديع، وأن دعوة الجماعة له غالباً ما تكون محاولة من جانبها لمغازلة الأقباط وكسبهم في معسكر الجماعة، لتحقيق أهداف داخلية وأخرى خارجية. فعلى الصعيد الداخلي، يرى بعض الأقباط أن جماعة الإخوان عادة ما تحاول التقرب من الأقباط في المراحل التي تسبق أحداث مفصلية مهمة بالنسبة للجماعة للاستفادة منها ككتلة تصويتية، وكذلك للتقليل من «فوييا» الإسلاميين.

وعلى الصعيد الخارجي، ثمة قناعة أخرى لدى بعض الأقباط، بأن اتجاه الإخوان للحوار مع الأقباط يمكن فهمه علي أنه مغازلة للولايات المتحدة والغرب عموماً عن طريق ورقة الأقباط لتوصيل رسالة مفادها أن الجماعة يمكنها فتح قنوات اتصال إيجابية مع جميع فئات المجتمع خاصة الأقباط بغض النظر عن اجتهاداتهم السابقة، وفي هذا محاولة من الجماعة لتقديم تطمينات إلى المجتمع الدولي عن طريق تعاملها مع رعاياها من الأقباط لتجنب النقد مستقبلاً<sup>(35)</sup>.

---

(34) د.مي مجيب عبد المنعم، مستقبل الكنيسة المصرية بعد وفاة البابا شنودة الثالث، مرجع سبق ذكره.

(35) سيناريوهات الأقباط إذا وصل الإسلاميون للحكم، مرجع سبق ذكره.

ويزيد من أزمة الثقة هذه أن جماعة الإخوان - في نظر الأقباط- ما تزال صاحبة طرح فكري متباين تجاه الأقباط، كما أنها لم تقدم حتى الآن ضمانات وطنية سيتم تنفيذها في حالة وصولها للحكم، لذلك يتعامل الأقباط مع أطروحاتهم السياسية على أنها رهانات أكثر منها التزامات<sup>(36)</sup>.

بالإضافة إلى بعض التحديات المشار إليها، يمكن القول أيضاً أن هناك مجموعة من المحددات سوف يكون لها بشكل أو بآخر تأثير على مجرى هذا الحوار -إذا شرع الطرفان فيه- وتأثير على ما سوف يتمخض عنه من نتائج، من تلك المحددات ما يلي:

### شخصية البابا الجديد

على الرغم من أن الكنيسة فقدت جزءاً كبيراً من سلطتها السياسية على الأقباط في مصر، مثلما سبق تناوله، إلا أن شخصية البابا الجديد سيكون لها بشكل أو بآخر دور وتأثير على أي نوع من الحوار بين الإخوان المسلمين والأقباط، وهذا ابتداءً يثير عدة تساؤلات لعل أهمها: هل سيجعل شخص البابا الجديد منصب البابا جامعا بين الإطار الديني والإطار الدنيوي؟ أم سيجعله محصوراً في الإطار الديني فقط؟ فالبابا شنودة الثالث على سبيل المثال كان من دعاة الاتجاه الكنسي الشمولي الذي يرى أن المسيحية دين ودولة، وأن الفكر المسيحي يشتمل على كافة جوانب الحياة، ومنوط به أن يقدم حلولاً لكل المشاكل المتصلة بالدين والدنيا،

---

(36) المرجع السابق.

وذلك في مواجهة الاتجاه الكنسي الانعزالي الذي كان يتبعه الأنبا كيرلس السادس - الذي يعكس وجهة نظر بعض الكهنة داخل الكنيسة - والذي يرى ضرورة الفصل بين الدين والدولة، وأن وظيفة الكنيسة الأساسية هي التعليم الديني. ولكن بشكل عام، يمكن القول أن منصب البابا القادم لن يكون منصبا دينيا فقط فبحكم طبيعة المرحلة السياسية التي تشهدها مصر عقب الثورة، سيكون هناك نوع من التداخل المفروض مع سلطة الدولة بتوصيل رسالة بالرضا أو عدم القبول فيما يتعلق بالعديد من المسائل الخاصة بدور العبادة أو قانون الأحوال الشخصية أو غيرها<sup>(37)</sup>.

يرصد البعض ثلاثة سيناريوهات لطبيعة شخصية البابا الجديد، وانعكاساتها على الحوار مع جماعة الإخوان المسلمين:

السيناريو الأول: أن يسير البابا الجديد على نهج البابا شنودة، ويتبنى ذات سياساته تجاه النظام والأقباط. وفي إطار هذا السيناريو، يمكن للبابا الجديد أن يكون قادرا على التفاوض والحوار بحكمة للخروج من مأزق الطائفية، حتى لا يدفع بالأقباط لحالة مواجهة مع الجميع، ويمكن هنا البدء في حوار جدي مع جماعة الإخوان المسلمين، ولكن ضمن ضوابط وشروط معينة.

السيناريو الثاني: أن يكون رجلا «شديد التطرف الديني» معاديا للسلطة الموجودة ذات التوجه الإسلامي، وقد يقود الأقباط إلى المواجهة مع الدولة والنظام، وينتفي الحديث عن أي نوع من الحوار ومع أي جهة

---

(37) د.مي مجيب عبدالمنعم، مستقبل الكنيسة المصرية بعد وفاة البابا شنودة الثالث، مرجع سبق ذكره.



كانت سواء جماعة الإخوان المسلمين أو غيرها. ولكن البعض يرى أن طبيعة المرحلة السياسية، من تنامي صعود التيارات الإسلامية، والتخوف من المقارنة بالبابا شنودة من حيث مواقفه ومحافظته على فتح القنوات مع مختلف القنوات الرسمية وغير الرسمية كلها أوجه مقارنة قد لا تكون في صالح البابا الجديد إذا دفع بالأقباط إلى هذا السيناريو، خاصة أنه - في هذه الحالة - يدفع بالأقباط إلى التخندق، وتعميق المناخ الطائفي.

السيناريو الثالث: أن يكون رجلا «شديد السلطوية»، «مفرطا» في حقوق الأقباط، ومن ثم يكون طيعا للسلطة السياسية ويقبل بما يملئ عليه، ولكن هذا السيناريو تتضاءل فرصه، بالنظر إلى اختلاف طبيعة توجه نظام الحكم بعد الثورة، وبالنظر إلى حالة الحراك القبطي، وبروز العديد من الحركات المدنية للأقباط، والتي تدافع عن حقوقهم، سواء من العلمانيين الأقباط، أو من رجال الكنيسة أنفسهم<sup>(38)</sup>.

في جميع الأحوال، البابا المنتظر ليس أمامه مفر من التعامل مع الإخوان المسلمين كونهم أصحاب الأغلبية في البرلمان، منهم الرئيس، ولكن يظل هذا «التعامل» مرهون - إلى حد ما - بطبيعة شخصية البابا على النحو المشار إليه في هذه السيناريوهات، وما إذا كان سيتبنى نهج البابا شنودة، ويدخل بصفته وبكنيسته في معترك المفاوضات والتوازنات السياسية؟ أم يرفض ذلك تماما؟ أو سترك تلك المهمة للنخبة المدنية القبطية؟

---

(38) المرجع السابق.

## الحراك القبطي بعد الثورة

تحديد طبيعة ومضمون الحوار وإمكانية الدخول فيه من الأساس قد لا تكون مقصورة على شخص البابا الجديد فقط، وإنما قد يكون لحالة الحراك القبطي التي تكونت بعد ثورة 25 يناير. وفي واقع الأمر، هذا الحراك القبطي الذي تولد بعد الثورة، سوف يفرض على جماعة الإخوان المسلمين -إذا ما أرادت الحوار مع الأقباط- التعامل معهم ليس بوصفهم «كتلة سياسية واحدة»<sup>(39)</sup> وإنما كجماعة بات داخلها تنوع سياسي على الأقل بعد خروج الأقباط عن سلطة الكنيسة في المجال السياسي. في هذا السياق، يرى المفكر المسيحي جمال أسعد عبد الملاك أن جماعة الإخوان «يجب ألا تقع في خطأ النظام السابق باختزال الأقباط في الكنيسة»، مؤكداً أن الأخيرة هي المسؤولة عن الأقباط دينياً وروحياً، لكن لا يجب أن يكون لها دور في السياسة، لأن الأقباط خرجوا من سلطة الكنيسة في المجال السياسي، ولهم الحق في تبني توجهات مختلفة دون وضعهم جميعاً في سلة واحدة<sup>(40)</sup>.

هذا التنوع يمكن أن نجد بعض إرهاصاته في الموقف المبدئي لبعض الأقباط، تجاه دعوة المرشد العام للجماعة للحوار معهم، فبعض

---

(39) يرى بعض الباحثين في هذا السياق أن الإخوان ربما في السابق كانوا يفضلون التعامل مع الأقباط بوصفها «كتلة سياسية واحدة» ربما لأن ذلك يوفر لهم سنداً إضافياً - من وجهة نظرهم - للمشروع الإسلامي، الذي يقوم على تجميع المسلمين في بوتقة الإسلام السياسي بوصفهم «الأغلبية»، وهو ما يستدعي - على الأقل نظرياً - تجميع الأقباط على أرضية دينية، بحيث ينحى تنوعهم السياسي والثقافي والاجتماعي، لصالح واحدة ذات إسناد ديني، تمثل الأقلية «الدينية» التي تعطي شرعية وجود الأغلبية «الدينية». سامح فوزي، مرجع سبق ذكره

(40) مرشد الإخوان يتواصل مع أقباط مصر، مرجع سبق ذكره.

قطاعات الأقباط لم ينتظروا خروج موقف من الكنيسة بشأن الحوار، وأعلنوا عن مواقفهم الخاصة بهم التي تراوحت بين الرفض والقبول بشروط. فتجد بعض الحركات القبطية رحبت بالحوار وشرعت فيه بالفعل مثل حزب اتحاد الشباب المسيحي (تحت التأسيس)، والاتحاد الدولي للطلبة المسيحيين، والهيئة العامة لجمعية الشبان المسيحية<sup>(41)</sup>، في حين أن بعض الحركات الأخرى رفضت الحوار إلا في ظل توافر شروط معينة. من ذلك على سبيل المثال ما أعلنته حركة الشباب القبطي بأنها ترفض الحوار مع الإخوان إلا بعد الاعتذار عما وصفته بـ «تاريخهم الدامي» الذي بدأ منذ حادث الزاوية، والتأكد من «إيمانهم بالمساواة الكاملة والمواطنة، وعدم التفريق بين أبناء الوطن الواحد»<sup>(42)</sup>. أما اتحاد شباب ماسبيرو فطالب جماعة الإخوان بوضع أسس وقواعد لتعاملها مع الأقباط والقضايا الجدلية<sup>(43)</sup>.

هذا التنوع في المواقف نجده أيضاً حتى بالنسبة لأقباط المهجر، ففي موقف مفاجئ للكثيرين رحبت بعض حركات أقباط المهجر بالحوار مع الإخوان، معتبرين أن الواقع الحالي أعطى مزيداً من الحريات وفرصة لإعادة الحديث عن الحوار بين جميع الفصائل المختلفة، وأن عهد الإقصاء

(41) 3 منظمات مسيحية ترحب بمبادرة المرشد العام، صحيفة المصري اليوم 1102/3/22.

(42) من الجدير بالذكر في هذا السياق أن هذه الحركة تقدمت في إبريل الماضي 2102 بطلب إلى الأنبا باخوميس القائم مقام البطريرك تطالبه فيها بإعفاء الأنبا بيشوى من منصبه كسكرتير للمجمع المقدس، بسبب ما أسمته «التحالف الواضح بين الأنبا بيشوى والأنبا أرميا مع جماعة الإخوان المسلمين وحزب الحرية والعدالة وجمعية تأسيس الدستور التي انسحبت منها الكنيسة، لأن هذا التحالف الذي يجيز مواد دستورية تهدد بمستقبل صعب للأقباط في مصر»، وكان ذلك قبل صدور حكم قضائي بإعلان تشكيل الجمعية التأسيسية

(43) حركات قبطية ترفض الحوار مع «الإخوان».. والكنائس ترحب، صحيفة المصري اليوم، 2102/3/1.

والخصام بين المصريين انتهى بانتهاك النظام السابق، خاصة بعد رغبة الإخوان التحول إلى العمل السلمي الشرعي وإنشاء حزب سياسي. لكنهم أبدوا مطالب بضرورة تنازل الإخوان عن «الأفكار القديمة، وتغيير مفاهيمهم نحو قيم الحداثة والمواطنة والحوار على أسس مدنية وليس خلافا عقائديا». وعلى الجانب الآخر، رفضت بعض الحركات الأخرى مبدأ الحوار، مثل اتحاد المنظمات القبطية الأوروبية والهيئة القبطية بالنمسا واتحاد الأقليات من أجل السلام بأمريكا، بسبب ما وصفوه بـ «تغنت الإخوان والإصرار على مواقفهم ومبادئهم القديمة من الناحية السياسية»<sup>(44)</sup>.

هذا التنوع المشار إليه قد يحدث نوعا من الانقسام بين الكنيسة والأقباط في المجال السياسي خاصة مع صعوبة توافر الصفات الكاريزمية التي كان يتحلى بها البابا شنودة لدى البابا الجديد في هذه الحالة، وسيكون لذلك تداعيات بشكل أو بآخر على الحوار بين الأقباط وجماعة الإخوان المسلمين.

### رؤية الإخوان لقضية المواطنة

أحد المحددات المهمة التي يمكن أن يكون لها تأثير في مجرى أي نوع من الحوار بين جماعة الإخوان المسلمين والأقباط، يتعلق برؤية

---

(44) مبادرة من أقباط المهجر للحوار مع «الإخوان»، صحيفة اليوم السابع المصرية، 1102/6/3. وانظر أيضاً: الحركات القبطية تختلف حول الحوار مع «الإخوان» رغم ترحيب الكنيسة، موقع الأقباط المصريين، 2102/3/2، متاح في:

<http://www.egyptian-copts.com/article.php?id=5425>

الإخوان وتصورهم المتكامل للدولة الحديثة، وهل يقوم على الاعتراف الكامل بمفهوم المواطنة الكاملة عملياً على أرض الواقع، وهل يلتزم الأسس الدينية المشتركة العامة للمجتمع المصري، التي تشكل سياجاً قيمياً للسلامة والسياسة، والدولة والمجتمع على السواء؟ هذه التساؤلات لا يمكن الإجابة عليها نظرياً أو من خلال تصريحات سياسية، وإنما يجب أن تكون هناك ممارسات على أرض الواقع تؤكدتها.

قد يكون البرنامج الانتخابي لمرشح جماعة الإخوان، في انتخابات الرئاسة، الدكتور محمد مرسي أكد على قضية المواطنة في «مشروع النهضة»، وإن كان لم يتطرق إليها بشيء من التفصيل أو لم يعطها مساحة كافية في البرنامج. فقد نصت الفقرة الثالثة من البرنامج تحت عنوان «المرجعية الإسلامية» ضمن المحور الخاص بالبرنامج السياسي ونظام الحكم، على «تحقيق مبدأ المواطنة والمساواة وإلغاء كل أشكال التمييز وإقامة العدل بكل صوره (...) أساس المواطنة هو المساواة التامة أمام الدستور والقانون والمشاركة الكاملة في الحقوق والواجبات مع خصوصية الأحوال الشخصية كل حسب شريعته». فالمصريون مسلمون ومسيحيون شركاء الوطن وبُناة حضارته متضامنون في النهوض به والدفاع عنه من أي تهديد داخلي أو خارجي<sup>(45)</sup>. ولكن المهم كما سبقت الإشارة هو إلى أي مدى يمكن تحويل تلك النصوص إلى برنامج عملي قابل للتطبيق ويقضي على مسببات الفتنة الطائفية.

---

(45) انظر النص الكامل للبرنامج الانتخابي لمرشح جماعة الإخوان المسلمين «مشروع النهضة»، على الرابط التالي:

[https://docs.google.com/file/d/0B5LSXWqUSr\\_gd2tzTUVoQkjTaXc/edit?pli=1](https://docs.google.com/file/d/0B5LSXWqUSr_gd2tzTUVoQkjTaXc/edit?pli=1)

## تحالفات الإخوان والخط الوسطي

لا شك أن قدرة جماعة الإخوان المسلمين على التأكيد على خيار الوسطية في نظرهم للمختلفين دينياً (الأقباط)، سيكون من المحددات المهمة للحوار مع الأقباط. هذه الوسطية لا يفترض أن تظهر فقط في رؤيتهم المعلنة تجاه العديد من القضايا المتعلقة بالأقباط ومدى قدرتهم على تطبيقها على أرض الواقع، وإنما تتأكد بشكل أكبر من خلال تمييز أنفسهم عن الفصائل الإسلامية الأخرى، من حيث نقد الأفكار الإسلامية التي لا تتفق واتجاههم الوسطي، مثلما فعل ويفعل حزب الوسط، الذي خرج يوماً ما من عباءة الإخوان المسلمين، وكما فعل غيره من الأحزاب السياسية المماثلة.

وتصريحات المرشد العام للجماعة توحى بحرص الجماعة على السير في هذا الاتجاه، ويبدو ذلك في تأكيده على أن هناك فرقاً متعددة من السلف، من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، ولبعضهم أخطاء، وأن الجماعة تحاول التحاور مع العقلاء من كل التيارات للدفع بالجميع إلى وسطية الإسلام، وتبحث عن نقاط الاتفاق لتقويتها من أجل مصلحة مصر، بشرط نبذ العنف والبعد عن التطرف بكل أشكاله<sup>(46)</sup>.

ومن ثم، فإذا حقق الإخوان المسلمون مثل هذا التمييز، فعلاً لا شكلاً، فإن ذلك قد يشجع الأقباط على التفاعل والحوار معهم، مطمئنين

---

(46) الموقع الرسمي للإخوان المسلمين، 1102/3/82، متاح في:

<http://www.ikhwanonline.com/new/print.aspx?ArtID=81518&SecID=210>

إلى وضعيتهم في المجتمع، وحضورهم السياسي في قلب التيار الرئيسي العام. ولكن على الجانب الآخر، يرى البعض أن التيار السلفي - صاحب ثاني أغلبية في البرلمان- إذا ربط تعاونه مع جماعة الإخوان المسلمين بشروط من ضمنها إبعاد الأقباط عن شؤون الحكم وإدارات الدولة، فلن يكون هناك على الأرجح مجال للحوار بين الجماعة والأقباط، خاصة أن الأقباط لديهم قلق شديد من التيار السلفي بسبب تصريحات رموزه المتضاربة بشأن حقوق المواطنة والعلاقة مع الآخر، وما يصفه البعض بـ «عنفهم الرمزي» تجاه الكنيسة والمطالب القبطية. فعلى الرغم من تبرئهم مما ينسب إليهم إعلامياً من أحداث وتصريحات، فإن خطابهم ما يزال يراوح مكانه غير ممتلك بعضاً من مرونة خطاب الإخوان المسلمين<sup>(47)</sup>.

## خاتمة

يتضح مما تقدم أن الصعود السياسي لجماعة الإخوان المسلمين، في مرحلة ما بعد الثورة، يمثل تحدياً حقيقياً بالنسبة للأقباط في مصر، منبعا للخوف على مستقبلهم الديني (حرية العقيدة) والسياسي. وعلى الرغم من أن جماعة الإخوان المسلمين حاولت خلال هذه الفترة تقديم تلميحات عديدة للأقباط على هذين المستويين، إلا أنه يمكن القول أنها لم تنجح حتى الآن في إزالة موروثة النظام السابق أو تبديد ما لدى الأقباط من مخاوف وهواجس، بل ربما زادت تلك المخاوف، سواء بسبب تزايد أحداث العنف الطائفي، أو بسبب ممارسات الجماعة على أرض الواقع ومحاولتها الاستئثار بمجمل المشهد السياسي في مصر بعد الثورة.

---

(47) سليم نصار، مستقبل المسيحيين في مصر بعد وفاة البابا شنودة، صحيفة الحياة، 2012/3/42.

وبعد فوز مرشح الجماعة بمنصب رئاسة الجمهورية، فإن حضور الجماعة في الواقع السياسي المصري أصبح أمراً واقعاً لا يمكن تجاهله، وهو ما يفرض عليها اتخاذ خطوات أكثر تقدماً بهدف طمأنة الآخر وخاصة الأقباط تجاه سياساتها. وهذا بدوره يتطلب فتح نوع من الحوار الجاد والمنتظم بين جماعة الإخوان المسلمين والأقباط حول العديد من القضايا المهمة بالنسبة للطرفين، وأن يخرج عن هذا الحوار مرئيات ملزمة لكلا الطرفين. والأقباط من جانبهم مطالبون بالدخول بقوة في هذا الحوار وعدم الحكم المسبق على نتائجه قبل الشروع فيه.

ويمكن أن تشكل وثيقة الأزهر حول الحريات الأساسية التي أعلنها يناير (كانون الثاني) 2012 أرضية ونقطة بداية حقيقية في التأسيس لمجاور اتفاق مشتركة في إطار هذا الحوار، لاسيما وأن هذه الوثيقة لاقت دعماً شعبياً شبه شامل؛ ولاسيما من الكنيسة القبطية الأرثوذكسية وكذلك من ممثلين عن الكنيسة الكاثوليكية في مصر وعن الطائفة الإنجيلية، الذين أعربوا عن تأييدهم منح جميع المصريين حقوقاً «غير قابلة للتصرف» بما في ذلك حرية التعبير والتجمع والمعتقد، وكان البابا شنودة في أيامه الأخيرة يشيد بهذه الوثيقة، ويمدح المشرف على إعدادها الشيخ أحمد الطيب.





# مخاوف الأقباط من حقبة الإخوان في مصر

عصام عبدالله\*

لا أميل إلى استخدام المصطلحات الإحصائية  
(الكمية) في تناول الجماعات، أو الهويات العرقية  
والدينية والثقافية التي يتشكل منها الشرق الأوسط،  
خصوصاً مصطلحي الأقلية Minority والأغلبية -  
Majority.

---

(\*) مفكر مصري وأستاذ الفلسفة بالجامعات المصرية.

لأن تعبير الأقلية في الأدب السياسي والدستوري يشير إلى مجموعة غريبة أو دخيلة تعيش في حمى وطن، أو قوم يرعونها، وهي بالضرورة منقوصة الحقوق والواجبات. والواقع أن هذه الجماعات على اختلافها وتعددتها ليست غريبة أو دخيلة، وإنما هي مكون أصيل للطبقات الجيولوجية الحضارية في الشرق الأوسط، أما كونها منقوصة الحقوق والواجبات فهذا راجع إلى النظم السياسية المتبعة في المنطقة التي تميل إلى تهميش هذه الجماعات وتمييزها سلبيا واضطهادها في الغالب.

في الدول الديمقراطية الليبرالية الدستورية، التي ينصهر في (بوتقتها) جميع المواطنين بلا استثناء، ويتميز دستورها بالمساواة الكاملة، لا يمكن أن نتحدث مثلا عن الأقلية الزنجية في الولايات المتحدة<sup>(1)</sup>، أو الأقلية المسلمة في الهند، البلاد التي يتميز سكانها بعدم التجانس أصلا ويشكلون أكبر فسيفساء تضم 1500 طائفة عرقية ودينية ولغوية، ويصل عدد لهجاتها المحلية 1552، لأن هؤلاء وأولئك هم أصحاب حق في الأرض لهم ما لأهلها كلهم من حقوق وعليهم ما عليها من واجبات.

ولأن تعبير الأقلية، لا معنى له دون توصيف: فقد تشير الأقلية إلى الدين، وقد تشير إلى اللغة، وقد تشير إلى المنبت العرقي، وقد تشير إلى

---

(1) لا يتضمن الدستور الأمريكي نصا حول اللغة الرسمية للدولة، وتلك لم تكن هفوة بل قرارا قصديا دعا إليه أبو الفيدرالية الأمريكية توماس جيفرسون، لأنه لم يرد لذلك الدستور أن يحتوي على أي نص يوحي بالعنصرية العرقية أو الدينية أو القومية. والبند الثالث من الدستور الأمريكي يقول: نحن لا يهمننا لونك أو دينك، يهمننا فقط أن تعطي هذا البلد أفضل ما عندك وسيعطيك هذا البلد أفضل ما عنده. وفي مذكره تفسيرية لهذا البند الثالث يقول توماس جيفرسون: «ما الذي يعني إذا كنت تعبد إلها أم تعبد حمرا، إن المواطنة علاقة أفقية أما علاقتك بالإله - أيأ كان هذا الإله - فهي رأسية».

الجنس (الرجال والنساء). لهذا فإن الاختيار الانتقائي لهذا المصطلح لن يفيد الوطن أو المواطنة في شيء بل يوقع الناس في محنة أبدية، فإن اختار واحد-مثلا- الدين لتمييز أهل البلد فما الذي يمنع الآخر من اختيار الأصل العرقي وهكذا.

من هنا فالأفضل استخدام مصطلح أرحب عند تناول إحدى هذه الجماعات والهويات وهو المواطنة (Citizenship)، التي يفترض أنها تحتضن كل هذا التنوع والثراء العرقي والديني والثقافي في الشرق الأوسط، والتي لم ولن يتحقق كامل معناها ومبناها إلا في وجود الدولة المدنية (Civil state).

إن الأصل الاشتقاقي لكلمة مواطن يعود إلى لفظة Civitas اللاتينية، فإن عضو المدينة الدولة هو Civis أي المواطن. ويتحدّد معنى كلمة مدني في مقابل ما هو ديني أو ما هو عسكري كما أن معنى المدني يتطابق مع معنى الدنيوي أو الحياة كما نعيشها على الأرض وليس في السماء.

الشيء نفسه في اللغة اليونانية، حيث أن كلمة مواطن (Polis) تعني المدينة، ومنها جاءت كلمة السياسة (Policy)، لأن المواطن هو كائن سياسي في المقام الأول، يحكم ويحكم، يمارس السياسة على هذه الأرض وليس في السماء، ومن ثم يجب أن تكون النظم السياسية والقوانين والدساتير التي يتوافق عليها المواطنون وضعية و مدنية، وليس دينية أو سماوية.

وبالتالي يصبح السؤال هو إلى أي درجة تتمتع هذه الجماعات العرقية والهويات الثقافية والدينية المتنوعة والمتعددة بالمواطنة الكاملة؟ ولم؟

## وطن يعيش فينا

«إن مصر ليست وطناً نعيش فيه وإنما هي وطن يعيش فينا»، سواء نسبت هذه العبارة الخالدة لمكرم باشا عبيد أو عرف بها البابا شنودة الثالث، فإن مصر بالنسبة للأقباط ليست مجرد وطن يعيشون فيه، وإنما يحملونه بين ضلوعهم أينما ذهبوا، مما يدل على عمق انتمائهم لتراب وطن هذا الوطن. وهو أمر يتجاوز المعنى الديني لزيارة السيد المسيح طفلاً مع العائلة المقدسة إلى أرض مصر أو المغزى اللاهوتي لما جاء في الكتاب المقدس من آيات: مبارك شعب مصر<sup>(2)</sup>، لأن (عظام أجدادهم) وآبائهم منذ آلاف السنين مدفونة في أرض مصر، قبل قدوم المسيح أو تبشير القديس مرقس الرسول بالديانة المسيحية في مصر<sup>(3)</sup>، وهذا التماهي والتمازج بين الأقباط (كشعب) وأرض مصر (كوطن) يتفق إلى حد كبير مع اللفظة اليونانية – Patris التي تعني أرض الآباء<sup>(4)</sup>.

---

(2) الكتاب المقدس: سفر أشعياء 19: 25.

(3) يجمع المؤرخون: إن إنجيل ق. مرقس ظهر بعد اثنتي عشرة سنة من حادث الصلب، وهذا يطابق سنة 45 م. كما يطابق ميعاد دخول ق. مرقس الإسكندرية للبشارة بالإنجيل.

(4) كلمة الوطن Patris أو أرض الآباء تقع في الكتاب الخامس من (الإلياذة)، يقول بناداروس لإينياس: عندما أعود إلى بلدي ثانية ألقى بصري علي أرض مولدي وزوجتي وبيتي المرتفع (انظر: يوهان هويزنجا: أعلام وأفكار، ترجمة: عبدالعزيز توفيق جاويد، مراجعة: د. زكي نجيب محمود، الألف كتاب الثاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1999، ص - 116).

إن كلمة قبطي وكلمة مصري مترادفتان في المعنى، فهما مشتقتان من الكلمة اليونانية إيجبتوس (Aigyptos) التي كان اليونانيون يستخدمونها للإشارة إلى مصر ونهر النيل معا. وهذه الكلمة اليونانية تحريف لكلمة مصرية قديمة لمدينة منف، وهي هاك - كا - بتاح، التي تعني دار أو معبد روح بتاح، الذي كان من أهم الآلهة الميتولوجية المصرية القديمة، إذ كان في تقدير القدامى إله الخلق الذي تأتي عبادته في مدينة منف (ممفيس) قبل بقية الآلهة. وبإسقاط المقطعين السابق واللاحق لجذر الكلمة اليونانية تبقى لدينا كلمة جبت (gypt) التي تستخدمها اللغات الأوروبية الحديثة جمعاء للدلالة على مصر وقبط، وهي بالعربية قبط أو جبت<sup>(5)</sup> مع خلافاً طفيفة في النطق.

ويذهب بعض المؤرخين إلى أن الكلمة مشتقة من المصادر العربية السامية، من اسم قفطان بن مصرام، وهو حفيد نوح، الذي كان قد استقر على ضفاف وادي النيل، وخلع اسمه على مدينة فقط أو جفت الواقعة على مقربة من مدينة طيبة العاصمة المصرية القديمة.

ولقد أطلق العرب على مصر دار القبط، عندما كان أهلها على الديانة المسيحية، وبذا صارت كلمة قبطي ترادف كلمة مسيحي. ومع ذلك فإنه ينبغي ملاحظة أن كلمة قبطي في الأصل لم تكن ذات دلالة دينية، فهي مرادفة تماماً لكلمة مصري، ومن ثم فإنه ينبغي أن يشار إلى الكنيسة القبطية على أنها الكنيسة المصرية. ومن الناحية العرقية فإن

(5) عزيز سوريال عطية: تاريخ المسيحية الشرقية، ترجمة: إسحاق عبيد، المشروع القومي للترجمة، العدد 892 المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى 2005 ص: 21 .

الأقباط ليسوا ساميين ولا حاميين، وإنما هم من شعوب البحر المتوسط، ويرد وصفهم بأنهم من أحفاد المصريين القدامى المباشرين<sup>(6)</sup> وهكذا، فإن الأقباط المصريين هم الجذر الأصلي الضارب في عمق التاريخ للهوية المصرية.

## الإسلام وطن: لتذهب في مصر

أثمرت مشروعات بناء الدولة المدنية الحديثة في مصر، التي أسسها محمد علي باشا العام 1805، في صياغة نموذج متقدم للتكامل بين المصريين (مسلمين وأقباط)، مما أدى إلى تولي اثنين من الأقباط منصب رئيس وزراء مصر السنة 1908 و1919، وتولي قبضي رئاسة مجلس النواب، فضلا عن العديد من الوزراء الأقباط في الحكومات المتعاقبة. ومثلت ثورة 1919 ذروة الوحدة الوطنية بين شركاء الجنس والأرض والدم والنضال، وبرز عقد اجتماعي جديد تأسس على فكرة الأخوة في الوطن، أو قل المواطنة، التي قضت عمليا على أهم أفكار الخلافة الإسلامية وهي الأخوة في الدين، إلى درجة أن الأقباط رفضوا التمثيل النسبي باعتبارهم أقلية عديدة ودينية في دستور العام 1923، نتيجة إحساسهم بالاطمئنان والأمان والحرية التي تمكنهم من التنافس المتكافئ في أي انتخابات بصرف النظر عن ديانة المرشح وبينما اقترح الدكتور محمود عزمي رائد حقوق الإنسان في مصر، والذي شارك في صياغة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان العام 1948، التمثيل النسبي للأقباط لأنه يتوافق مع كمال التمثيل القومي، رفض صديقه القبطي عزيز ميرهم هذا الاقتراح، فرد عليه عزمي قائلا:

---

(6) المرجع نفسه: ص 22.

إنكم لا تدرون ما الذي ستأتي به الأيام. وتحققت نبوءة عزمي، ولم يتحقق حلم الأقباط في المواطنة الكاملة<sup>(7)</sup>.

الدرس القاسي الذي استوعبه الاحتلال الإنجليزي من ثورة 1919 التي رفعت شعار يحيى الهلال مع الصليب والدين لله والوطن للجميع، هو أنه على أرض مصر يعيش شعب واحد يتكون من أغلبية تدين بالإسلام وأقلية مسيحية، وهذه الأقلية ليست عرقية أو سلالية (إثنية) أو لغوية، وهنا تذكر الإنجليز ما قاله السير فلاندرز بيرري عالم المصريات الشهير: «إن مصر لم تكن مقبرة الغزاة بالمعنى السياسي فحسب. بل المعنى الجنسي أيضاً. فكل الغزوات كانت تذوب في جسم مصر الكبير، ولم تكن هذه الغزوات تغييراً في مصرية مصر بقدر ما كانت تغييراً في الحكام فقط». كذلك ما كتبه ستامب: «المشكلة في مصر ليست في غزوها بل في الوصول إليها. فنادرًا ما تجد شعباً متماثلاً في شكله الخارجي. بل في صفاته وأخلاقه. بل في مزاجه مثل الشعب المصري، وهو ما أكدته - في ما بعد - عالمة الجينات الأمريكية مارجريت كاندل في بحوثها (1994-1999) من أن الصفات الجينية واحدة في 97% من المسلمين والأقباط.. وهذه الصفات الجينية هي جينات الفراعنة<sup>(8)</sup>.

أمام كل ذلك، خصوصاً المد الشعبي والوطني الكاسح الذي التف حول الزعيم سعد زغلول وطالب بطرد الإنجليز، تفتق ذهن المستعمر الإنجليزي عن سياسة فرق تسد وسعي حثيثاً لتفتيت مصر إلى دويلات

(7) ماجد عطية، جريدة الأهرام 21 ديسمبر 2005

(8) وسيم السيسي: الأنبا بيشوي ومارجريت كاندل، جريدة المصري اليوم 2 أكتوبر 2010.



متناحرة على أسس دينية وطائفية، ووجدوا ضالّتهم في الشيخ حسن البنا عام 1928 وتمثلت مهمته في شق الصف الوطني ونجح في ذلك، ومنذ ذلك التاريخ أصبح الإخوان المسلمون رمزا لتدمير أي وطن ... كيف؟

مفهوم الوطن عند الإخوان المسلمين يختلف تماما عن مفهوم الوطن في كل لغات العالم وأديبات السياسة؛ فالإسلام وطن لأن الوطن ليس مساحة جغرافية وحدودا معترفا بها من الدول الأخرى، كما أنه لا يقوم على رابطة الدم، وإنما هو يتأسس على العقيدة فقد كان الشيخ حسن البنا مؤسس الجماعة، ومن قبله الشيخ عبدالعزيز جاديش (ت1929) ينادون بهذه الفكرة، وهي التي تدفعهم دفعا إلى الانفصال عن المجتمع ككل والنسيج الوطني الواحد، فالمسلم لا يوجد في مصر لأنها وطن ولا يدافع عنها كوطن وإنما لأنها أرض الإسلام، والعدو الذي يهاجم مصر هو كافر بالضرورة، وإذا جاء جيش إسلامي من خارج مصر ليحمي المسلمين في الداخل يصبح فتحا من الله ونصرا قريبا.

وأكبر دليل على استمرار هذه الفكرة حتى الآن - وغداً - هو الحديث الصحفي الذي أدلى به المرشد العام السابق لجماعة الإخوان المسلمين مهدي عاكف، نشر في جريدة «روز اليوسف» العام 2006، حين قال: «طرز في مصر واللي في مصر واللي جابو مصر»! حينما سأله المحاور الأستاذ سعيد شعيب: هل ترضى لمصر بحاكم مسلم غير مصري أم مسيحي مصري؟ قال: إنه يقبل بحاكم مسلم لمصر ولو كان مالىزيا<sup>(9)</sup>، وهو في الواقع كان يعبر بصدق عن حقيقة فكر الإخوان المسلمين لأنها

(9) سعيد شعيب: حوار المظلم، خطايا الإخوان المسلمين دار صفصافة 2010.

جماعة عابرة للأوطان تؤمن بالأخوة في الدين وليس الإخوة في الوطن، وتعتبر نفسها دعوة عابرة للقارات موجهة للمسلمين في جميع بقاع الأرض؛ لأن الإسلام وطن والإسلام قومية أيضا، بل إن فكرة القومية والوطنية تعتبر نوعا من الوثنية، ومن ثم هم هاجموا حزب البعث في سوريا والعراق والقومية العربية عند جمال عبدالناصر؛ ناهيك عن أن الكثير من مفكري ومؤرخي مصر من الإخوان المسلمين اعتبروا الزعيم أحمد عرابي وسعد زغلول وجمال عبدالناصر عملاء للصليبية العالمية؛ وأن دعوتهم للوطنية والقومية سواء كانت مصرية أو عربية، تستهدف أساسا تفتيت الخلافة الإسلامية التي كانت قائمة في تركيا في ذلك الحين وكانت كل الدول العربية تتبع لها وبالتالي فهم مخربون وكانوا يسمونهم (صبيان الصليبية العالمية) الذين تربوا في دهاليز السفارات الأجنبية.

وحسب عقيدة البراء والولاء والصفاء، فإن المسلم الماليزي أفضل من المسيحي المصري في (حكم مصر)، وإن المسلم الباكستاني أقرب للمسلم المصري من المسيحي المصري، وهو ما قاله الشيخ صلاح أبو إسماعيل أيضا في السبعينيات من القرن العشرين: المسلم الأفغاني أقرب إلي من القبطي المصري.

الإخوان المسلمون في كل البلاد العربية يفضلون الانتماء إلى الأمة الإسلامية؛ أكثر من الانتماء إلى الأوطان، كما أن الأهداف الإستراتيجية التي يطرحونها (محطمة) للأوطان في أغلب الأحيان، حتى يتحقق حلم الخلافة الإسلامية أو النظام الإسلامي في العالم. ولخص سعيد حوى، أحد أبرز قادة الإخوان المسلمين في سوريا، في كتابه «جند الله» هذه الأهداف الإستراتيجية التوسعية، حين قال: «إن على المسلمين في

كل قطر أن يكونوا يدا واحدة، وهذه فريضة، وأن تكون لهم قيادة واحدة، وهذه فريضة، وأن يعدوا العدة كاملة لقيام حكم إسلامي ولاستئصال كل ما عداه، وهذه فريضة، وأن يمدوا أيديهم لإخوانهم في الأقطار الأخرى، وهذه فريضة، وأن يقيموا وحدتهم، وهذه فريضة، وأن يوجدوا خليفتهم، وهذه فريضة، وأن يعبئوا طاقاتهم، وهذه فريضة، وأن ينشروا الإسلام في العالم كله، وهذه فريضة» (ص 413).

المفارقة هنا أنه في الوقت الذي سقطت فيه الخلافة الإسلامية العام 1924 على يدي مصطفى كمال أتاتورك، وبدأت تتوزع ممتلكاتها من الدول بموجب معاهدة سايكس بيكو 1916 على المعسكرات الغربية (انجلترا وفرنسا)، كانت مصر تتسج أروع علاقة للمواطنة الحديثة بين المسلمين والأقباط على أنغام مقاومة الاحتلال الإنجليزي، في نفس الوقت الذي كان يفكر فيه الشيخ حسن البنا في إنشاء جماعة الإخوان المسلمين العام 1928، على أساس إقامة دولة إسلامية هي دولة الخلافة التي وضعت كميراث للنبوّة، وإنه إذا سقطت الخلافة سقط الإسلام وبالتالي لا وطنية في الإسلام بفهم البنا.

## الأقباط وجمهورية يوليو 1952

في الذكرى المئوية الثانية لتأسيس الدولة المدنية الحديثة، نجح (88) عضواً من جماعة الإخوان المسلمين في انتخابات مجلس الشعب العام 2005، ومن ثم طرحت من جديد قضية طبيعة الدولة المدنية ومقوماتها، أو بالأحرى قضية العلاقة بين الدولة والدين، أو بين السياسة والدين، ذلك لأن هناك تناقضا جوهريا وأساسيا بين الدولة المدنية والدولة الدينية، إذ

لا يمكن بناء الدولة المدنية في ظل الدولة الدينية، لأن العقيدة، أية عقيدة كانت، لا تؤمن بحق جميع المواطنين على قدم المساواة، طالما أن القانون الديني يميز بين العقائد وهنا بالتحديد مكن مشكلات التمييز ضد الأقباط في مصر سواء في تقلدهم للوظائف العليا والسيادية أو في بناء دور العبادة وترميمها أو عدم المساواة أمام القانون، وفي العرف العام. في حين أن الدولة المدنية تسمح لجميع المواطنين بممارسة عقائدهم بحرية ودون تمييز وبالشروط نفسها، على أساس حق الجميع في المواطنة بالتساوي.

المفاجأة كانت في إعلان الدكتور فتحي سرور رئيس المجلس العام 2005: أن المادة الثانية من الدستور والخاصة بالشريعة الإسلامية هي فوق الدستور، وكأنه يتحدث بلسان الإخوان المسلمين وكل فصائل الإسلام السياسي، هل كان النظام السياسي (العسكري) والإخوان المسلمون في مصر وجهين لعملة واحدة في (تدين السياسة) وفي تعاملهما مع الأقباط؟

منذ ثورة يوليو 1952 وحتى ثورة 25 يناير 2011 والمصريون يعيشون حالة فريدة، لا هي دولة مدنية خالصة ولا هي دولة دينية كاملة. وبين استغلال الدين في العمل السياسي للوصول إلى الحكم، مثلما هو الحال مع جماعة الإخوان المسلمين، واستغلال النظام السياسي (العسكري)، للدين لترسيخ السلطة حتى ولو كانت منفردة، تحقيقاً لأهداف سياسية وحزبية لم تستطع تحقيقها بالوسائل المدنية، يمكننا أن نستكشف أهم مصادر اضطهاد الأقباط.

فقد بايع البكباشي جمال عبدالناصر المرشد العام للإخوان المسلمين مأمون الهضيبي قبل ثورة 23 يوليو 1952 وأقسم على المصحف

والمسدس على أن يدين بالسمع والطاعة وكانت هناك اتفاقات مع قادة الإخوان، وعلي هذا الأساس كان الصدام بينهما بعد الثورة سياسيا وليس دينيا . لذلك لا تختلف نظرة كل منهما للأقباط - حتى كتابة هذه السطور - والفروق هي في الدرجة فقط وليست في النوع. فالأقباط تحت نظام العسكر يشعرون بأنهم غرباء في وطنهم يتواجدون بشكل رمزي سواء في الحياة السياسية أو العامة. وكما يقول أدوارد واكين: «وغني عن البيان أن عبد الناصر قد اختار تبني الفكرة القائلة بأن القومية العربية قوامها جماعة المؤمنين بالإسلام، والتي تعترف فقط بأن المسلمين هم الأعضاء الكاملون للأمة، أما الأقباط ففي منزلة الضيوف»<sup>(10)</sup>.

أما جماعة الإخوان المسلمين فإن هدفها الذي لا تحيد عنه هو: تحطيم المسيحيين اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا، وألا يكون لهم في مصرهم شريك، وعلى غير المسلمين أن يقبلوا مصر على أنها بلد أنشأها مسلمون ويسكنها مسلمون ويمتلكها مسلمون<sup>(11)</sup>.

وتميز عهد الرئيس أنور السادات (1970 - 1981) بالانقلاب الرهيب على الدولة المدنية فقد كان يعلن أنه: لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين، بينما تحولت «أنصاف الاعتقادات» في عهده إلى «اعتقادات تامة» عند العامة، وكان أول من وظف الدين في الصراع السياسي الداخلي، فقد تعامل مع كل الأحداث الطائفية (ضد الأقباط) أمنياً وليس سياسياً، بدءاً بأحداث الخانكة عام 1972 وانتهاءً بالزاوية

(10) أدوارد واكين: أقلية معزولة: القصة الحديثة، لأقباط مصر، ترجمة: نجيب وهبة، القاهرة 1963 ص 128.

(11) المرجع نفسه: ص 58.

الحمراء عام 1981، حيث لا يزال تقرير الدكتور جمال العطيفي عام 1972 الذي ينصف الأقباط قابعا في الأدراج إلى اليوم<sup>(12)</sup>.

عقد السادات والمرشد العام للإخوان المسلمين عمر التلمساني (لقاء تاريخيا)، لا تقل أهميته عن تأسيس الشيخ حسن البنا للإخوان المسلمين، فإذا كان البنا هو المؤسس الأول فإن التلمساني هو الذي أعاد بناء التنظيم في السبعينيات بعد خروجهم من المعتقلات في عهد عبدالناصر والصدام العنيف معه.

فقد سمح السادات للإخوان بالعمل في الشارع والمساجد والجامعات المصرية، وتحالف مع الجماعات الإسلامية لضرب قوى اليسار ولعب بالنار حتى التهمته في يوم عرسه، بعد أن انتهى زواج المصلحة بينهما بعد أن اتجه لعقد اتفاق السلام مع إسرائيل، فقامت الجماعة الإسلامية وتنظيم الجهاد باغتياله في احتفالات أكتوبر 1981، ولم يشفع للرئيس المؤمن محمد أنور السادات أنه رئيس مسلم في دولة مسلمة، كما كان يردد.

لقد بدأت معاناة الأقباط (المنهجة) في نهاية عصر السادات مع تعديل الدستور المصري العام 1980 الذي اعتبر أن الشريعة الإسلامية المصدر الأساسي للتشريع القانوني، ومعروف أن الرئيس السادات قد وضع المادة الثانية في الدستور لتمرير استمراره في الحكم كسادس الخلفاء الراشدين، ومن يومها ازدادت أعمال العنف بين المسلمين والأقباط وتنامت أعمال الحرق والسلب والنهب والخطف والقتل وكراهية الآخر المختلف في

---

(12) عصام عبدالله: عهد السادات. تراجع العدالة وارتباك السياسة، جريدة الأهرام، 15 إبريل 2011

الرأي والملة والدين والتحريض.

المادة الثانية من الباب الأول في الدستور المصري - حتى كتابة هذه السطور - تنص على: الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع.

وهي تتناقض مع ما جاء في الباب الثالث من الدستور نفسه من مواد خاصة مادتي (40) و(46) الخاصتين بالحريات والحقوق والواجبات، فتتص المادة (40): المواطنون لدى القانون سواء، وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة.

أما مادة (46): تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية.

وحسب معظم فقهاء القانون، فإن المادة الثانية عطلت وطغت على المادة (40) والمادة (46) وأصبحت الأساس الذي ينطلق منه المتطرفون والمهووسون دينيا للتمييز بين المسلمين وغير المسلمين وقسمت الوطن الواحد إلى طوائف وشيع وملل ونحل، وكفار ومؤمنين ومواطنين وذميين، بالرغم من أن هذه المادة وضعت للمشرع فقط للرجوع إليها في حالة إصدار قوانين جديدة.

لا يختلف عهد الرئيس مبارك الذي استمر ثلاثة عقود في الاضطهاد المنظم للأقباط بالقانون تارة؛ والعرف والمناخ الثقافي العام تارة أخرى، وعلى الرغم من أنه لم يعقد أية اتفاقات مع جماعة الإخوان

المسلمين التي أطلق عليها في نهاية حكمه الجماعة المحظورة فإنها لم تمتد وتنشعب في مختلف أركان الدولة - في أي عصر من العصور- إلا في عهده.

ويكفي أن نعرف أن (ما أسميه) مذابح الأقباط (الجماعية) قد تمت في عهد مبارك: 157 قتيلا قبطيا و 811 جريحا، واستحلال أموال وممتلكات 1384 قبطيا نهب ممتلكاتهم أو إتلافها وحرقتها في 324 حادثة، والاعتداء أو حرق أو هدم 103 كنائس في الفترة من 1981 وحتى إسقاطه في 2011<sup>(13)</sup>. وليس مصادفة أن أبشع فترات معاناة الأقباط هي في الـ 12 سنة الأخيرة منذ أحداث الكشح الأولى وحتى تفجير كنيسة «القديسين» في الإسكندرية، قد تمت في عهد وزير الداخلية السابق حبيب العادلي الذي استمر 14 سنة، حافلة بأسوأ جرائم التعذيب وامتهان حقوق الإنسان المصري في أقسام الشرطة والسجون والمعتقلات.

## ربيع عربي أم شتاء إسلامي

في ثورة 25 يناير 2011 اكتشف الأقباط أنفسهم كغيرهم من المصريين، وأصبحوا للمرة الأولى أقل استعدادا لطاعة قيادتهم الدينية، ورفضوا اعتبارهم طائفة دينية مسئول عنها سياسياً البابا، بل أعلن الأقباط للعالم بخروجهم في المظاهرات واستشهاد بعضهم واختلاط دمائهم بدماء إخوانهم المسلمين، أنهم مواطنون مصريون وليسوا مجرد رعايا بمفهوم الدولة الدينية ما يعني التعامل مع مشاكلهم من الآن فصاعدا كقضية

---

(13) سليمان شفيق: 10 مذابح للأقباط في رقبة مبارك، مجلة روز اليوسف 2 يونيو 2012.



سياسية وليست أمنية، وعلى أرضية المواطنة وفي ظل سيادة دولة القانون  
(14)

اضطهاد الأقباط وتهميشهم وإقصائهم كان هو المنهج السائد والمتبع قبل 25 يناير 2011، أما ما حدث بعد الثورة بشهرين فقط، وهو هدم كنائس الأقباط في صول بأطفيح بمحافظة الجيزة مروراً بكنيسة العذراء في أمبابة وقرينة الماريناب في أدفو جنوب مصر ثم مذبحه ماسبيرو التي قام بها العسكر، يعتبره الباحث إعلاناً بتصفيتهم وإبادتهم أو تهجيرهم جبرياً وذوبانهم قسرياً.

الرسالة - عندي - اليوم تتلخص في هذه العبارة: إن هامش الحرية الذي تمتع به الأقباط قبل ثورة 25 يناير أصبح امتيازاً غير مقبول بعد الثورة، وبالتالي لا يصح شرعاً وحسب العهدة العمرية (السلفية الآن) أن تبنى محافل للشرك (كنائس) على أرض المسلمين.

لقد كان حادث كنيسة القديسين الدموي في مطلع العقد الثاني، من الألفية الثالثة، الأول من يناير (كانون الثاني) 2011 وقبل قيام الثورة بأيام: هو محاولة لسحب البساط تماماً من تحت أرجل الأقباط وتفجير السقف الذي يحتمون به ليصبحوا في العراء دون حماية، بدأ هذا الاستهداف المنظم منذ السبعينيات من القرن العشرين بانسحاب الدولة من ممارسة دورها كمظلة للمواطنة الفعلية القائمة على المساواة بين المواطنين جميعاً، بصرف النظر عن هويتهم الدينية أو العقائدية أو الإيديولوجية، وهو ما

---

(14) عصام عبد الله: الأقباط المصريون بين ثورتي 1919 و2011، جريدة الحياة اللندنية 26 فبراير 2011.

دفع الأقباط إلى الاحتفاء بالكنيسة من ظلم الاضطهاد وبمرور الوقت تحولوا (رغما عنهم) إلى طائفة أو ملة داخل الوطن لها كبير (البابا) تتعامل معه الدولة، ثم سحبت الدولة رويدا رويدا هذا البساط من تحت أرجل هذا الكبير بإحراجه دائما والضغط عليه وإهانته في وسائل الإعلام (الرسمية) و(الدينية) ومن على منابر المساجد، وأخيرا وليس آخرا تم ضرب (الكنيسة) كمكان للعبادة والتضرع والشكوى.

لقد لجأت الدولة إلى جلسات الصلح العرفية والأساليب القبلية في التعامل مع الأحداث الطائفية؛ التي تنهش في جسد الوطن ولحمته، وبالتالي كانت تساوي بين المجرم والضحية والجاني والمجني عليه بحجة مصلحة الوطن والمواءمات السياسية، وهو أسلوب عفا عليه الزمن ولا يؤسس لدولة القانون أو المواطنة حيث المساواة في الحقوق والواجبات أمام القانون وفي تنفيذ القانون.

اللافت للنظر أن الدولة لم تتقاعس فقط عن محاسبة الجناة في كل الجرائم الطائفية ضد الأقباط أو مشايخ الفضائيات ورجال الدين في الجوامع الذين يسبون الأقباط (شركاء الوطن) ويكفرونهم ليل نهار، وإنما اعترفت - بعد ثورة 25 يناير 2011 بأنهم محميون بالمادة الثانية من الدستور بتطبيق الشريعة الإسلامية التي تجيز هذه الجرائم دون عقاب.

ولم يعد أحد يجرؤ بعد اليوم على الحديث حول المادة الثانية في الدستور المصري، ما يعني أننا دخلنا الحقبة الإسلامية حيث الجيش يحمي إسلامية الدولة أو الحكم الإسلامي، فقد أصبحنا في الطريق إلى التمثل بالباكستان وتقاسم السلطة بين الجيش والإسلاميين، على العكس

تماما من النموذج التركي.

وإن شئت الدقة فإن 25 يناير 2011 هو انقلاب إسلامي على ثورة 23 يوليو 1952 و أن اللواء عماد شحاته ميخائيل الذي اختير محافظا لقنا وحلف اليمين أمام المشير طنطاوي رئيس المجلس العسكري الحاكم منع -شعبيًا- من استلام مهام منصبه، وفقا لمبدأ لا ولاية لكافر على مسلم<sup>(15)</sup>.

واليك ما فعله المجلس العسكري الحاكم في مصر عقب تنحي الرئيس مبارك:

- أطلق كل المعتقلين الإسلاميين من السجون بما فيهم قتلة الرئيس السادات عبود الزمر وناجح إبراهيم وغيرهما، ليعودوا إلى مواقعهم القديمة في المدن والمحافظات باعتبارهم أمراء الجماعات الإسلامية (الجدد - القدامى).

- السماح لقادة الإخوان المسلمين الفارين في الخارج بالعودة إلى الوطن ليمارسوا نشاطهم في العلن.

- إطلاق السلفيين وقادتهم ومساجدهم والسماح بتدفق التمويل الأجنبي إليهم دون حسيب أو رقيب.

- وضع المستشار طارق البشري المفكر الإسلامي على رأس لجنة

---

(15) عصام عبد الله: الاقباط يدفعون ثمن تغيير المنطقة، جريدة إيلاف الإلكترونية، 24 إبريل 2011.

التعديلات الدستورية وضم المحامي الإخواني صبحي صالح إليها، ثم فوز الدكتور محمد مرسي مرشح حزب الحرية والعدالة الذراع السياسي للإخوان المسلمين في الانتخابات الرئاسية.

أرى أنّ الأمريكان لا يريدون مجتمعا ديمقراطيا في مصر، لخطورة ذلك على مصالحهم في المنطقة وعلي أمن إسرائيل. والمؤسسة العسكرية تدين بالولاء للأمريكان. وخطة أوباما لإجهاض المد الثوري في مصر أعلنت مبكرا في واشنطن، وبوسعي تلخيصها في التالي:

استمرار النظام السابق مع إعطاء دور أكبر للإخوان المسلمين في الحكم. بدأ تنفيذ بنود هذه الوثيقة الأمريكية التي نشرت مؤخرا في مرحلتها الأولى وشملت التعديلات الدستورية وهي تعديلات سطحية يعقبها انتخابات سريعة عاجلة، لتبدأ مرحلة ثانية أشد شراسة وبطشا حيث تطبيق النموذج الباكستاني وليس التركي في مصر.

هيمنة بورجوازية طفيلية ونظام حكم يعلن نفسه إسلاميا، وتقف المؤسسة العسكرية خلف الستار ثم تدخل إلى مقدمة المسرح من وقت لآخر لتصفية الصراعات بين التيارات الإسلامية المختلفة باعتبارها نقطة التوازن لا أكثر.

## حلم الخلافة الإسلامية والعلمانية

لا يُخفي الإخوان المسلمون رفضهم لتكرار (تجربة النموذج التركي) في مصر، والتي تسمح للجيش بالتدخل في شؤون السياسة. وهو

ما أثار شكوك ومخاوف أنصار الدولة المدنية وأصبح لسان حالهم هو: هل سيصبح الدستور المصري نسخة معدلة من الدستور الإيراني؟ فلم تكن الأحداث في مصر بعيدة عن تنافس القوى الإقليمية ونفوذها وقدرتها على التمدد في منطقة الشرق الأوسط، خاصة إيران وتركيا، وبدأ يتضح شيئاً فشيئاً أن جماعة الإخوان المسلمين في مصر تحظى بدعم إيران (الشيعة) وليست تركيا (السنية)، تؤكد ذلك بعد هجوم الإخوان على تركيا التي تتصف بميزة نسبية، وهي الجمع بين النظام العلماني الدستوري والتوجه الإسلامي لحزب العدالة والتنمية الحاكم، لأن الجيش في تركيا هو المدافع عن نظام الدولة العلمانية ومنافس سياسي قوي، استطاع أن يسقط العديد من الحكومات في الخمسين عاماً الماضية.

وحسم الأمر تماماً مع زيارة رئيس الوزراء التركي رجب طيب أردوغان لمصر في منتصف سبتمبر (أيلول) العام 2011. والتي تعد أول زيارة من نوعها منذ خمسة عشر عاماً، وكان من الطبيعي أن يسعى أردوغان إلى تعزيز وجود بلاده في العالم العربي للاستفادة من التحولات التي يشهدها الشرق الأوسط. لكن يبدو أن هناك اختلافات جذرية بين الأردوغانية في تركيا والإخوان المسلمين في مصر، رغم التشابه الظاهري الخادع بين حزب العدالة والتنمية التركي و حزب الحرية والعدالة الإخواني.

كان الشائع هو أن تركيا ما بعد الكمالية تسعى إلى تحقيق حلم الخلافة الإسلامية، خصوصاً وأن ثورات العالم العربي أتت بالأنظمة الإسلامية القادرة على تجسيد هذا الحلم التاريخي في المستقبل المنظور. لكن صدمة الإخوان من تصريحات أردوغان أثناء زيارته لمصر: عن

ضرورة مضاهاة دستور تركيا ( العلماني) الذي لا يتعارض مع الإسلام، أفقدتهم الوعي والاتزان وهم الذين ظلوا يروجون له باعتباره الخليفة المنتظر الذي سيحقق حلم الخلافة الإسلامية التي سقطت رسميا في تركيا عام 1924 على يدي مصطفى كمال أتاتورك.

لقد تطور الخلاف - في ساعات معدودة - بين الإخوان المسلمين وتركيا، إلى حد الهجوم والتهكم على أردوغان نفسه، وذكرت وكالة رويترز للأنباء: أن الإخوان المسلمين في مصر بعد أن لقبوا رئيس الوزراء التركي رجب طيب أردوغان بخليفة المسلمين، وهتفوا: أردوغان أردوغان.. تحية كبيرة من الإخوان انقلبوا عليه، وأوردت على لسان الدكتور عصام العريان تحذيرا شديدا للهجة: الإخوان المسلمون يحذرون تركيا من السعي للهيمنة على المنطقة .

السؤال هو: لماذا يرفض الإخوان المسلمون العلمانية؟ وما علاقة ذلك بمخاوف الأقباط؟

لم يقل رجب طيب أردوغان إنه علماني في المؤتمر الصحفي الذي عقده بالقاهرة، وإنما قال: إنه يحكم دولة علمانية هي تركيا، وأن الدولة العلمانية تقف على مسافة واحدة من جميع الديانات. وهذا بالتحديد هو مكمن الخلاف بين الإخوان وأردوغان من جهة، والإخوان والأقباط من جهة أخرى.

العلمانية ليست ضد الدين، ولا تملك تغيير الشرائع الدينية، لكنها تفصل الدين عن السياسة، لا أن تتدخل في شأن من شؤون الدين.

فالسطة المدنية، عند الفيلسوف الإنجليزي جون لوك (1632 - 1704)، المؤسس الأول لحقوق الإنسان، لا ينبغي لها أن تفرض عقائد الإيمان بواسطة القانون المدني، سواء تعلق الأمر بالعقائد أو بالشرائع، ولا ينبغي على الحاكم، كما يقول في رسالة التسامح، أن يتدخل إلا في ما يضمن السلام المدني، لأن الدين أمر يخص الفرد وحده، وهو علاقة شخصية بينه وبين الله، ولحق لم يكن الغرب مستعداً للاستماع لـ (لوك) إلا بعد أن أنهك دينيا ومدنيا، ولا أدري كم سنحتاج في مصر من الوقت والجهد حتى نشعر بالإنهك والانتهاك؟

وهذا معناه أن العلمانية كحكم مدني هي (أحد الحلول) التي يجب اعتمادها لحل مشكلة الطائفية في العالم العربي، وللحفاظ على التعددية الدينية والثقافية والتناغم السليم بين ما هو ديني وما هو سياسي، ومن يرفض العلمانية في الحكم هو في الحقيقة يريد الإبقاء على نيران الفتنة الطائفية مشتعلة، أو إقصاء وتهجير الآخر المختلف معه دينيا وطائفاً، لأن السبيل الوحيد لنتمكن من العيش مع بعضنا البعض في الشرق الأوسط، الذي يضم أكبر فسيفساء إثنية ودينية وعرقية وثقافية، هو النظام العلماني الذي يحافظ على التعددية الروحية ويضمن دورها.

إن العلمانية هي أساس الدولة المدنية التي تقف على النقيض من الدولة الدينية، التي ينادي بها الإسلام السياسي عموماً، والإخوان المسلمون تحديداً، وبينما تفصل العلمانية الدين عن السياسة تكفر الدولة الدينية فصل السياسة عن الدين، لأن المعارضة في الدولة الدينية ممنوعة باعتبارها مخالفة لشرع الله، في حين أن المعارضة واجبة وضرورية في الدولة العلمانية الديمقراطية الليبرالية الدستورية التي تؤمن بالتعددية

كحالة صحية.

إن الدولة الدينية ترفض الديمقراطية لأن الشعب ليس مصدر السلطات، وإنما الشرع الديني وبذلك ليس للشعب دور في الحكم<sup>(16)</sup>.

ومن هنا يرفض الأقباط في مصر الدولة الدينية لأنهم لن يعودوا مواطنين متساوين في الحقوق والواجبات وإنما أهل ذمة، بينما يفضلون الدولة المدنية التي هي علمانية بالضرورة، حيث تسمح بممارسة المواطنين لعقائدهم بحرية وبدون تمييز وبنفس الشروط على أساس حق الجميع في المواطنة بالتساوي.

## الأقباط والشريعة الإسلامية

يختبئ الإخوان المسلمون وراء تصور مثالي، لم يتحقق في الواقع قط، وهو تطبيق الشريعة الإسلامية كي يدعموا مطلبهم في السلطة. النقطة الجوهرية هي أن الشريعة تركيب متعدد المستويات والأشكال، بل هي نظام يستخرج منه المرء المعايير، وهي على النقيض تماما من القوانين الوضعية، ومن ثم يصبح السؤال هو: من الذي يمتلك سلطة التفسير؟

ولأن سلطة التفسير، من الناحية التاريخية، تقع على عهدة الحاكم، فإن الإخوان المسلمين يريدون الاستيلاء على هذه السلطة، ويزيدون على الحكام بأنهم سيطبقون الشريعة (العدالة).

---

(16) خالد يونس خالد: الديمقراطية الليبرالية والدولة المدنية الدستورية: ورقة بحثية قدمت في مؤتمر دعم الديمقراطية، لندن 2007.



ويمثل الأقباط (معضلة) كما جاء في وثيقة التمكين (13 ورقة) التي ضبطها رجال الأمن المصري، في مكتب خيرت الشاطر عضو مكتب الإرشاد لجماعة الإخوان المسلمين والنائب الأول للمرشد الإخوان التي عرفت باسم قضية سلسبيل اتُّهم فيها الإخوان بغسيل الأموال وتلقي أموال من الخارج نظراً لأن الأقباط كتلة كبيرة ولهم قدرات متعددة، ولديهم وعي وثقافة عالية، فتطرح الوثيقة أسلوباً من ثلاثة أساليب للتعامل مع الأقباط أو كما تصفهم الوثيقة المجتمع القبطي، فالأسلوب الأول هو التعايش بأن يتم إقناع الأقباط أن وجود الإخوان المسلمين وتطبيقهم للشريعة الإسلامية هو عين مصلحة الأقباط لأنه سيوفر للأقباط عدالة لا يوفرها النظام الحالي وإن لم يفلح هذا الأسلوب فعلى الإخوان بحسب الوثيقة استخدام الأسلوب الثاني وهو التأمين والمقصود بالتأمين للأقباط هو تحييدهم عن مواجهة الإخوان بأن يشعر الأقباط بأن وجود الإخوان لا يشكل خطراً عليهم وعلى مصالحهم وعلى موقفهم في الدولة، أما ثالث أسلوب تطرحه خطة التمكين هو التفتيت، وهو استغلال الجماعة لنفوذها وقدراتها لتفتيت الصف القبطي وبحسب نص الوثيقة تقليل خطر الأقباط الاقتصادي وإضعافهم مادياً.

المفارقة هنا هي أن الأقباط ليسوا وحدهم الذين يرفضون تطبيق الشريعة الإسلامية عليهم وإنما أنصار الدولة المدنية من المسلمين الليبراليين واليساريين بل والمصلحين الحقيقيين أيضاً، فقد تحفظوا على تطبيق الشريعة الإسلامية، بدءاً من ابن رشد، ومروراً بعلي عبدالرازق، وطه حسين، وغيرهم. فقد كُفر ابن رشد السنة 1189 وأحرقت كتبه (108 كتاباً)، لأنه نادي بالتأويل، وحجته الأساسية: أن الله لا يمكن أن يعطينا

عقولاً ويعطينا شرائع دينية مخالفة لها، وهو القائل: الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له، وعلي نفس المنوال سار على عبدالرازق في كتابه الإسلام وأصول الحكم حين أعلن: أن الإسلام دين فقط ونادى بأعلى صوته (لا) للشريعة.

أما فرج فودة فقد قتل لأنه أعلن صراحة رفضه تطبيق الشريعة الإسلامية؛ مؤكداً عجزها عن تقديم أية حلول لقضايانا المعاصرة. ومن هنا عمد بعض شبوخ الأزهر إلى وصفه (بالمرتد) - بعد مناظرته الشهيرة بمعرض القاهرة الدولي للكتاب، وهو ما اعتبر تصريحاً بالقتل وضوءاً أخضر لتنفيذ عقوبة الموت.

الأخطر من ذلك أنه عقب اغتياله بآرك الشيوخ محمد الغزالي ما حدث أمام المحكمة قائلاً: «من يعترض علناً على تطبيق شريعة الله فهو كافر ومرد، ومن الواجب إهدار دمه أما قاتله فلا تجب معاقبته».

جريمة فرج فودة أنه واجهنا - في التسعينيات من القرن العشرين- بمعضلة لم يسبق لها مثيل حيث الصدام بين (أهم الإنجازات العقلية والأخلاقية) للإنسان المعاصر الميثاق العالمي لحقوق الإنسان والشريعة الإسلامية، سواء في ما يتعلق بحرية الرأي أو التعبير أو حرية تغيير العقيدة، التي أصبحت أحد الحقوق الأساسية اليوم، وحسب علماء الدين الإسلامي فإن الشريعة ترفض (الارتداد عن الدين) حيث أن عقوبة (المرد) هي (القتل) وهو ما يتعارض وحقوق الإنسان اليوم.

وهذا يفسر لماذا نلجأ دائماً إلى تجزئة عالمية حقوق الإنسان

والتشكيك فيها، ونحاول الالتفاف عليها من خلال التركيز على الخصوصيات الدينية والثقافية، وهو نوع من التهرب (اللا أخلاقي) من تطبيق معايير حقوق الإنسان العالمية، ومن الامتناع عن الانخراط الكامل في المسؤولية الجماعية عن العالم، بينما سجلنا في مجال حقوق الإنسان هو الأسوأ عالمياً.

المشكلة الأخرى التي واجهنا بها فرج فودة هي: لو أن قواعد الشريعة منسجمة فعلاً مع العقل البشري، لما شهدنا كل هذه الأدبيات والتفسيرات والتأويلات (والفتاوى). لا يوجد فهم موحد للشريعة، هناك دائماً رؤى مختلفة ومدارس شرعية متعددة.

مغزى هذا الاختلاف والتعدد وسببه في نفس الوقت هو (استعمال العقل)، فالكل يؤكد على وجود الشريعة الواحدة لكن حين يعمل الإنسان عقله في هذه الشريعة يحدث الاختلاف في وجهات النظر الإنسانية، مما يؤكد أن الفهم الإنساني جزء لا يتجزأ من الشريعة كما تحققت في التاريخ.

لذلك فإن الاجتهاد ضروري لرفع التناقض (أو حله) بين أحكام الشريعة وحقوق الإنسان/ مثل: الحريات الدينية (خاصة تغيير الدين). وضع المرأة (غير مساو للرجل). الموقف من غير المسلمين (المؤمن وغير المؤمن). العقوبات المحظورة (الحدود)، فضلاً عن أن حقوق الإنسان كلها قائمة على الفرد في مواجهة الجماعة والدولة، بينما مصالح الأمة أو الجماعة تحتل المرتبة الأولى في الشريعة الإسلامية.

الأخطر من ذلك هو أن الناس في حكم الشريعة الإسلامية

يحددون وفقا لانتماهم الديني؛ وهو ما يتعارض مع مفهوم الكرامة الإنسانية في الميثاق العالمي لحقوق الإنسان العام 1948:

إن الاعتراف بكرامة جميع أفراد العائلة الإنسانية، وبحقوقهم المتساوية وغير القابلة للمساومة هو ما يمثل أساس الحرية، والعدالة، والسلم في العالم. وهو ما يؤكد أن مفهوم الكرامة بالمعنى الحديث، لم يعد مفهوما أخلاقيا وحسب وإنما أصبح مفهوما قانونياً أيضاً، فهو: المبدأ الأساسي الذي يشمل المساواة بين الأفراد جميعاً، ويمنع في الوقت نفسه - جميع أشكال التمييز بينهم، أو المعاملة اللا إنسانية أو المهينة التي تمس كرامتهم.

هناك مخاوف حقيقية لدى الأقباط من الإخوان المسلمين، وهي لم ولن تتغير بعد ثورة 25 يناير 2011، أولها أن خطاب الإخوان مراوغ، يظهر عكس ما يبطن، فهم يدعون أنهم مع الدولة المدنية وليس الدولة الدينية، وحين تفتش في أدبياتهم أو تناقشهم، تكتشف أن مفهوم الدولة المدنية عندهم هو: الدولة التي لا يحكمها رجال دين، أما أن يحكم الدين الدولة، باسم تطبيق الشريعة فتلك مسألة أخرى.

إن الدين لا يحكم وإنما البشر هم الذين يحكمون، وعندما يحكم الإخوان المسلمون باسم الدين فإنهم يكونون رجال دين حتى ولو ارتدوا البدلة الأسموكن.

ثاني هذه المخاوف أن الإخوان المسلمين ضد المواطنة على طول الخط - كما أوضحنا في هذا البحث - باعتبارها أساساً للدولة المدنية

الحديثة، وهم يستبدلون قاعدة أخرى بالمواطنة تقول: إن العلاقة مع - الأقباط - تقوم على مبدأ لهم ما لنا وعليهم ما علينا، أي أنهم يقررون وحدهم ما يرونه أولاً، ثم يعممون بعد ذلك ما يرونه على أساس قاعدة المساواة القائلة (المساواة في الظلم عدل)، وبالقسط فإن هذه القاعدة لن تعطي الأقباط أو المرأة المساواة الكاملة، كما هو الحال في المواطنة الديمقراطية.

المشكلة ليست في الاضطهاد فقط وإنما الهدف هو تركيع الأقباط، وإذلالهم لإرغامهم على قبول المشروع الإسلامي<sup>(17)</sup>، فالأقباط هم رعايا وذييون، حسبما جرت العادة على تسمية المواطنين من غير المسلمين في المجتمع الإسلامي باسم أهل الذمة أو الذميين، والذمة لغة هي العهد والأمان والضمان. وأهل الذمة هم (المستوطنون) في بلاد الإسلام من غير المسلمين. وهناك التزامات إضافية على أهل الذمة (بعد دفع الجزية) الغرض منها كما يقول معظم الفقهاء تمييز أهل الذمة من المسلمين، كما أنها وضعت دلالة على أنهم صاغرون (أذلاء). ولهم أن يسلموا (أي يغيروا دينهم إلى الإسلام) إن أرادوا العزة في الدنيا والآخرة، كما يقول ابن تيمية.

أما جاك تاجر في كتابه أقباط ومسلمون فقد أجمل الهدف الحقيقي الكامن وراء تطبيق الشريعة الإسلامية على الأقباط بقوله: لم يتذكر الحكام العرب الشريعة والفقهاء إلا إذا أرادوا البطش بالأقباط سواء

(17) مجدي خليل: الأقباط بين الاندماج الوطني والتذويب الديني، موقع الحوار المتمدن، العدد: 153 - 2006

كان الدافع ماليا أو سياسيا بمحض إرادتهم أو بتأثير من الرأي العام.

## خلاصة

مشاكل الأقباط المزمنة هي مشاكل الدولة المدنية في مصر التي أسسها محمد علي باشا قبل أكثر من قرنين من الزمان 1805، وقضايا الأقباط هي نفسها قضايا المصريين جميعا: الحريات وحقوق الإنسان وسيادة القانون والمواطنة الديمقراطية في الألفية الثالثة.

وهي لا تختلف كثيرا عن مشاكل الجنوبيين في السودان والأشوريين والكلدان والسريان والمارون والأرمن والأكراد والبربر وغيرهم في كل من العراق وتركيا وإيران وسوريا ولبنان والمغرب، فقد بات الشرق الأوسط مهددا نتيجة اختلال طبقاته الجيولوجية الحضارية وهو ما ينذر بكموارث إنسانية قادمة.

نحن أمام سيناريوهات ثلاثة محتملة بالنسبة لمشكلة التنوع العرقي والديني والثقافي في هذه المنطقة من العالم؛ تتمثل في: تغيير الجغرافيا بالتقسيم أو تعديل الحدود، وإما بتغيير البشر بالانصهار القسري أو الإبادة أو الهجرة، وإما تغيير المؤسسات بجعلها أكثر ديمقراطية اعتمادا على فكرة المواطنة الديمقراطية الليبرالية.

لكن يبدو أن التحول الديمقراطي (غير الليبرالي) الذي جاء به (ما سمي) بالربيع العربي أو بالأحرى (الانقلاب الإسلامي) في الشرق الأوسط، سوف يلغي الديمقراطية بسلاح الديمقراطية، مثلما فعل هتلر

حين وصل عن طريق الديمقراطية في ألمانيا النازية وموسوليني في إيطاليا الفاشية، وكل فصائل الإسلام السياسي وأطيافه في معظم دول آسيا وإفريقيا.

صعود الإخوان المسلمين إلى الحكم سيحول مصر إلى مسرح للفتن الطائفية، ومن ثم سوف تنطلق الدعوة لحماية الأقباط وهو ما يفتح الباب للتدخل الأجنبي عسكريا بحجة حماية الأقليات، وعندئذ ستنتقل دعوات لتقسيم مصر من أجل إقامة دولة للأقباط وأخرى للبدو وثالثة للنوبيين، ولا يستبعد ضياع سيناء كجزء من التقسيم إرضاء لبعض دول الجوار.

فقد أعلن الرئيس في برنامجه الانتخابي: أن عاصمة الخلافة الإسلامية ستكون القدس وليس القاهرة. فالإخوان تنظم يتفرع عنه تنظيمات بأسماء مختلفة كالتنظيم السري والتنظيم الأممي، وحماس في غزة وأشباهاها، هدفها الأول تفكيك الدولة القومية التي لا يعترفون بحدودها. وهذا التفكيك مرحلة تكتيكية ضرورية كبدية لإنشاء الخلافة الإسلامية العالمية على أنقاض الدول القومية، وأيد أيمن الظواهري زعيم تنظيم القاعدة مرشح الإخوان المسلمين من أجل تحقيق هذا الهدف.

وسيدكر التاريخ دائما للأقباط أنهم حموا الدولة المدنية، ودفَعوا أثمانا باهظة حتى لا تتفتت مصر أو تذوب هويتها. وباعتبارهم الكتلة المدنية الأكبر التي لا يمكن أن تغير مواقفها أو خياراتها، وهم النواة الصلبة التي يمكن أن تلتف حولها القوى المدنية الأخرى في المنطقة كالليبراليين واليساريين والمسلمين المعتدلين واللا دينيين وغيرهم، ممن

عانوا من الفاشية الدينية، حتى لا يسيطر على الشرق الأوسط فصيل واحد أو جماعة دينية واحدة، وتتوازن مكونات المنطقة الثقافية التاريخية وتمثل فيها كل الاتجاهات والتيارات على اختلافها تمثيلاً مناسباً، والأهم من ذلك حتى لا تفرق في دوامة الصراعات الدموية والحروب الطائفية والدينية التي لن ينجو منها أحد في الشرق أو في الغرب، في الشمال أو الجنوب.





# السلفيون والأقباط في مصر رؤية في الجذور والإشكاليات والتحديات

محمد يسري سلامة\*

لا يمكن اعتبار العنصر السلفي غريباً أو طارئاً على البنية الفكرية المصرية؛ بمفهومها التاريخي والثقافي الأوسع والأشمل، إلا أن البروز المفاجئ والصعود السريع للتيار السلفي في الحياة السياسية المصرية عقب ثورة 25 يناير هو الذي يبدو غريباً وطارئاً، بما أثاره من مخاوف تابعة من إشكاليات معلقة.

---

\* باحث مصري، الناطق الرسمي باسم حزب التور السلفي سابقاً.

تتمثل تلك الإشكاليات في جوانب عديدة، منها ما يتعلق بمدى ملائمة المنهج الذي ينتسب إليه هذا التيار لمفهوم الدولة القومية أو المدنية الحديثة؛ وقضية المواطنة التي هي من أسس هذه الدولة، وما يتعلق بفهمه لقضية تحكيم الشريعة في مجتمعه والسبل المؤدية إلى تحقيق ذلك وعلاقته غير الواضحة أو غير المحددة بالسلطة القائمة في البلاد، وما يتعلق أيضاً بملف الأقباط والتناقض القائم بين أطروحات هذا التيار في الحاضر والمستقبل والرؤية الخاصة بالأقباط أنفسهم.

سنتناول هذه الورقة ما يتعلق في هذا بالقضية القبطية في مصر، وذلك من خلال تتبع الجذور التاريخية والإشكاليات القائمة والتحديات القادمة، وموقف الكيانات السياسية السلفية القائمة حالياً تجاه الملف القبطي، كما نحاول استشراف المستقبل وتقديم رؤية موجزة تصلح أن تكون أساساً لأجوبة على بعض هذه القضايا والإشكاليات.

## الجذور

ما زال التيار السلفي في مصر منطقة غامضة بالنسبة لكثير من الباحثين، سواء أكان هذا من ناحية التأريخ لنشأته وتطوره ووقائعه وأحداثه، أم من ناحية التأريخ لأفكاره ومنابعها ومواردها والعناصر المؤثرة في تكوينها.

هناك أسباب عديدة لهذا الغموض، منها: أنه لم يكن فاعلاً في الحياة السياسية أو الفكرية المصرية بصورة ملحوظة قبل الثورة، ومنها صعوبة تتبع أديباته المتضمنة لآرائه نتيجة القمع والتدخلات الأمنية في

تلك الفترة، الأمر الذي جعلها غالباً بعيدة عن النشر، وغيره من وسائل الإعلان والإعلام، ومنها المقاربات التي تبدأ بقياسه أو مساواته بغيره من الحركات السلفية في المنطقة والعالم، من دون النظر إلى خصائصه التي ربما ميزته عن غيره إيجاباً وسلباً.

وهنا يجب التمييز بدايةً بين المدرسة السلفية القديمة المتمثلة في فكر الأفغاني ومحمد عبده، ثم تمثلت بصورة أكبر وأعمق في فكر محمد رشيد رضا، ومحب الدين الخطيب وأحمد شاذلي، ومحمود شاكر، ومشايخ جمعية أنصار السنة المحمدية في صورتها الأولى، والتي حظيت بعناية واهتمام ودراسة لا بأس بها، وبين المدرسة السلفية الحديثة التي تكونت في سبعينيات القرن الماضي، والتي لم تزل إلا جهداً محدوداً من المتابعة والاستقصاء، وتحليل التشابكات الفكرية والاجتماعية والتنظيمية المتعلقة بجوانبها المختلفة. ومن أجل ذلك كان البروز المتصاعد لهذا التيار في الحياة السياسية بعد ثورة يناير أمراً مفاجئاً ومباغتاً لكثير من القوى السياسية والاجتماعية وللأوساط الثقافية والفكرية على حدٍّ سواء؛ وصادماً أحياناً لبعض عناصر المجتمع -كالأقباط على سبيل المثال- بينما كان هذا أمراً متوقعاً لدى المتابعين المدققين في الشأن الإسلامي العام، والشأن السلفي على وجه الخصوص.

وتعود إرهابات هذه السلفية الحركية إلى أواخر الستينيات ومطلع السبعينيات، كنتيجة مباشرة لنكسة يونيو (حزيران) وإنهيار المشروع القومي الناصري الذي كان يطرح العروبة والوطنية الجامعة -بحسب مفهومه الخاص- قاعدةً للتعايش بين مختلف طوائف الشعب المصري. ومع فقدان الثقة في هذا الطرح وهذا المشروع، توجهت طائفة

من الشباب المتحمس إلى مراجعة أدبياتها الإسلامية وإعادة التعرف عليها بعيداً عن أي توجيه من الحركات الإسلامية الأقدم والأكبر، مثل الإخوان المسلمين الذين كانوا غائبين عن الساحة تماماً داخل السجون الناصرية ثم توجه هؤلاء الشباب إلى العمل الجماعي الدعوي والحركي المباشر في الشارع المصري في بداية الأمر، ثم في الجامعات فيما تلا ذلك.

ومن المفارقات هنا أنه في هذه الفترة أيضاً كان توجه الأقباط نحو العمل الحركي- المجتمعي، ولكن عن طريق الكنيسة القبطية وتحت غطاءها، وخاصةً بعد اعتلاء البابا شنودة كرسي البابوية سنة 1971، وهذا وجهٌ من أوجه التشابه بين الحالتين السلفية والقبطية التي ستمر بنا فيما يلي.

ومع حلول سنة 1973، وإرشاد وتوجيه من شخصيات شبابية غير معروفة مثل إسماعيل طنطاوي وحامد الدفراوي ومحمد بسيوني، تم إنشاء الجمعية الدينية في جامعة الإسكندرية على يد مجموعة من الشباب في مستهل دراستهم الجامعية، بالتزامن مع إنشاء الجماعة الإسلامية في جامعة القاهرة، وكان يجمع هاتين الجماعتين توجههم السلفي الصرف، وانتمائهم إلى مدرسة فكرية واحدة خرجت من رحم (مسجد الحاجة زينب) بمنطقة الإبراهيمية بالإسكندرية، والذي كان النواة التي انشطرت عنها معظم الجماعات الإسلامية الجديدة في مصر، بالإضافة إلى جماعة ثالثة هي الجماعة الإسلامية في الصعيد والتي نمت بصورة مستقلة تحت رعاية مباشرة من الشيخ عمر عبد الرحمن.

كان الإخوان حينها ما يزالون في السجون، وكان التأثير الأقوى

في تلك الفترة لبعض أعلام السلفية التقليدية ممثلة في جمعية أنصار السنة المحمدية، غير أن الأساليب القديمة لأنصار السنة ونخبويتهم، مع حرصهم على عدم التميز عن المجتمع أو الاصطدام مع السلطة بأي شكل من الأشكال لم يكن ليرضي حماس هؤلاء الشباب وتطلعاتهم، فأخذوا في الابتعاد عنهم شيئاً فشيئاً، وخاصة بعد بدء اتصالهم المباشر بالمدرسة السلفية السعودية (النجدية) التي كانت أكثر التصاقاً بالسلفية المحضة من وجهة نظرهم.

وفي الفترة نفسها كان خروج الإخوان من السجون عقب حرب أكتوبر، وفوجئوا حينها بوجود تنظيمات إسلامية قوية وفاعلة وبعيدة عن مظلتهم، وشرعوا على الفور في محاولة اجتذاب هذه السلفية الشبابية الحركية إلى صفوفهم، عن طريق إقناع بعض رموزهم بصورة منفردة بضرورة التوحد تحت راية الإخوان.

وكان توحد هذه الجماعات الثلاث السنة 1977، باسم «الجماعة الإسلامية» هو العلامة الأبرز في تلك الحقبة، غير أن بذور الخلاف والاختلاف كانت موجودة بالفعل، ومؤدية لا محالة إلى التفرق مرة أخرى، وهذا يعود إلى طبيعة العناصر المؤثرة في تكوين فكر هذا التيار الوليد التي يمكن إجمالها فيما يلي:

## العنصر السلفي- النجدي

وكان غالباً على مدرسة الإسكندرية على وجه الخصوص وسمه من سماتها، وكان هذا سبباً مباشراً في الانفصال الذي حدث فيما بعد، لكن

تلك المدرسة لم تأخذ النموذج النجدي برمته خاصة فيما يتعلق بالعلاقة مع الحاكم بتأثير «إخواني قطبي» فيها، بينما فضّل البعض (مجموعة القاهرة) طريقة الإخوان التقليدية ومقارباتهم للعلاقة مع الدولة والمجتمع على النموذج النجدي- القطبي.

## العنصر الإخواني-القطبي

ممثلاً في فكر سيد قطب ومحمد قطب، وما يشبهه أو يقاربه كتابات أبي الأعلى المودودي على سبيل المثال. ونرى تأثير ذلك العنصر واضحاً في تسرب مفهوم (العزلة الشعورية) عن المجتمع المحيط إلى الجماعة السلفية الوليدة، وهو مفهوم قطبي صرف لم يكن حاضراً في أطروحات المدرسة السلفية القديمة.

## العنصر الإخواني-التقليدي

فبرغم اختلاف هذه المدرسة الجديدة عن الإخوان كانوا يُكنون الاحترام والتقدير لصراعاتهم مع المشروع الناصري في الخمسينيات والستينيات من القرن المنصرم، وورثوا منهم بالأخص تفسيرهم للتاريخ الإسلامي الحديث ورؤيتهم له، وقضية عودة الخلافة، والخصومة والعداء الشديدين تجاه التجربة الناصرية والمشاريع اليسارية على وجه العموم. وكان السلفيون الجدد أكثر تأثراً بكتابات الإخوان من غير المصريين (علي وناجي الطنطاوي، سعيد حوى، فتحي يكن، الأشقر وغيرهم) من نظرائهم المصريين، غير أنه لا يمكن إغفال ما كان لفكر محمد حسين وأنور الجندي وأمثالهما من أثر بالغ في تكوينهم الفكري، وهو ما يمكن ملاحظته

في تناولهم للشأن القبطي.

## العنصر السلفي-الإصلاحى

وهو المتمثل في فكر أعلام السلفية القديمة كالآلوسيين، وظاهر الجزائري، وجمال الدين القاسمي، ومحمد عبده، ومحمد رشيد رضا، ومحب الدين الخطيب، وأحمد شاکر، ومحمود شاکر وغيرهم. وكان هذا العنصر أضعفها تأثيراً وأقلها حضوراً، برغم أنه كان الأكثر نضجاً والأكثر مناسبة لطبيعة المجتمع المركبة في أماكن كمصر وبلاد الشام والعراق ونحوها بخلاف النموذج النجدي ذي الخصوصية المعينة.

ونتيجة لتصادم هذه العناصر، وجهود الإخوان في اجتذاب بعض الشباب إلى صفوفهم، حدث الانشقاق عن الجماعة (السلفية) الأم، واستقلت هذه سنة 1978م باسم المدرسة السلفية ثم الدعوة السلفية في ما بعد.

إن تجارب السبعينيات هذه قد أثرت كثيراً في موقف التيار السلفي فيما بعد، مثل الموقف المتشدد والحاد تجاه الإخوان المسلمين، وهو الموقف الذي لم يبدأ في التزحزح عن تصلبه القديم في معارضتهم وانتقادهم إلا بعد ثورة يناير، وذلك لترجيح كفة الإسلاميين على القوى المنافسة الأخرى (الأحزاب ذات المرجعية العلمانية، القوى الثورية، الأقباط-موضوع بحثنا)، وكان هذا فرصة لإظهار الميول الإخوانية القديمة لدى بعض قادة هذا التيار أنفسهم.



وكذلك فإن الموقف من الأقباط في مجمله محكوم بتجربة السبعينيات، وما كان من موقف الكنيسة والعلمانيين الأقباط على حد سواء من قضية تحكيم الشريعة التي طُرحت بقوة في تلك الفترة، رغبة من الرئيس أنور السادات في كسب شعبية في الشارع الإسلامي المتنامي تعوض شعبيته المتدهورة لدى القوى الوطنية واليسارية بعد أحداث 18-19 يناير (كانون الثاني) 1977، وبوادر السلام مع إسرائيل، وهو ما أدى إلى أزمة شهيرة عقب تبني البرلمان (تحت رئاسة الدكتور صوفي أبو طالب) لمشروع تقنين الشريعة الإسلامية، وما أعلن في أغسطس (آب) 1977، من أن الحكومة برئاسة ممدوح سالم تنوي تطبيق حد الشريعة الإسلامية على المرتد، حيث عقد المجمع المقدس اجتماعاً في 1/8/1977، برئاسة البابا شنودة، وأصدر قراراً بتقديم مذكرة لرئيس الجمهورية تتضمن رفض الطوائف المسيحية تطبيق الشريعة الإسلامية وقانون الردة وضرورة حل مشاكل الطائفة.

كما اتخذ قراراً بإعلان الصوم الانقطاعي العام ابتداءً من يوم 1977/9/5، تعبيراً عن رفض مشروع قانون الردة. وبالتوازي مع هذه الحركة من الداخل كان للتكتلات القبطية والتي هاجرت واستقرت في أمريكا وأستراليا تأثير كبير في الضغط على التشريعات، مستغلين كل وسائل الضغط المتاحة لهم من إعلام واتصالات، ولم يهدأ ذلك الحراك إلا بعد أن أرسلت لهم قيادتهم الدينية في القاهرة برقية تنبئ بزوال الأزمة بعدما سحبت الحكومة مشروع القانون. وكان هذا بداية الصدام الأعنف بين السادات والبابا والذي وصل ذروته في عام 1981، مع بروز الفتن الطائفية وتصاعدها كأحداث الزاوية الحمراء والخانكة وغيرها، حين

امتنع عن صلاة عيد القيامة وذهب إلى الدير وأعطى تعليماته للكنائس بعدم تعليق الزينات أو استقبال المهنيين من المسؤولين وكانت نتيجتها صدور قرار تحديد إقامته وهذا ما تكرر في قضية وفاء قسطنطين حين تفجرت في نهاية سنة 2004، إذ ذهب الأنبا شنودة إلى معتكفه السياسي في دير وادي النطرون ليحجر الحكومة على الإفراج عن الأقباط المتظاهرين، وتم الإفراج عن المتظاهرين بالفعل، ثم في أحداث كنيسة العمرانية في ديسمبر (كانون الأول) 2010، حين أعلن البابا اعتكافه في دير وادي النطرون كوسيلة ضغط أو احتجاج حتى أصدر النائب العام قراراً (موجهاً) بالإفراج عن سبعين من المتهمين في تلك الأحداث.

إن تجارب السبعينيات هذه أدت إلى إيجاد شعور عام لدى القوى الإسلامية الناشئة وفي طليعتها السلفيون بالخصومة المبدئية مع الأقباط والكنيسة باعتبارها حجر عثرة أمام (المشروع الإسلامي)، سواء أكان ذلك باحتجاج الكنيسة وموقفها المعلن الرافض لذلك، أو بتحجج الدولة في أحيان كثيرة بالتنوع الديني داخل المجتمع المصري ووجود الأقباط كذريعة دائمة لاستبعاد قضية تطبيق الشريعة على طول الخط. كما أوجدت انطباعاً راسخاً بأن الأقباط هم فئة مدللة أرربما (دولة داخل الدولة) بفضل الرعاية الأمريكية والغربية لهم، وساهم في إحداث هذا الاعتقاد بعض ممارسات الأجهزة الأمنية التي كانت تتعامل بحساسية خاصة مع الأقباط حتى وإن تعلق الأمر بقضايا جنائية لا علاقة لها بالدين أو السياسة، وتمتنع عن التعدي عليهم بالضرب أو التعذيب أو الإيذاء كما تفعل مع غيرهم. وبدأ في هذه الفترة أيضاً الحديث عن أشياء تحدث داخل الكنائس والأديرة مثل تخزين السلاح والتدرب عليه، وهو ما ظل مسيطراً

على الوعي الجمعي الإسلامي فيما تلا ذلك.

ومن المفارقات هنا أن اعتقالات سبتمبر (أيلول) 1981، شملت قادة السلفيين وبعض رؤوس الكنيسة القبطية على حدٍ سواء، وخرج منها الطرفان أكثر قوةً ورغبةً في التمدد والتوسع الأفقي واجتذاب الأنصار والأتباع، وكان لا بد للطرفين معاً من محيطٍ خارجي يدعمهم ويؤيدهم إذا ضاق بهم الداخل، فاتجه السلفيون شرقاً نحو دول الخليج في رحلات مستمرة لطلب العلم أو طلب الرزق، وللحصول على التزكية والمباركة من المشايخ الكبار، واتجه الأقباط غرباً نحو دول المهجر للحصول على المساندة المطلوبة من الأوساط السياسية الغربية.

وكانت الفترة ما بين 1981-2005 فترة تمدد وتوسع كبير بالنسبة إلى التيار السلفي، برغم التضيق الأمني الشديد في بعض الفترات اعتماداً على مدى نشاط جماعات العنف وتواجدها فكلما زاد نشاطها وحادّة عملياتها كلما زاد التضيق على السلفيين أكثر وأكثر والعكس بالعكس.

غير أن بعض المقاربات الأمنية كانت ترى أن تشجيع السلفيين غير المائلين إلى العنف بالطبع هو أحد أساليب مواجهة التيارات الجهادية، ولذلك لم يصل الأمر قط إلى حد الخنق والاستئصال الكامل، وإنما كان الغرض أن يبقى السلفيون دوماً تحت السيطرة والرقابة الأمنية اللصيقة. ومن هنا يمكن القول بأن التيار السلفي قد عانى في هذه الفترة ثلاث مشاكل أساسية:

1- المشكلة مع الدولة، التي كانت ترى السلفية تطرفاً فكرياً غير مقبول بحالٍ من الأحوال وكان لا بد من تحجيمه وليس بالضرورة القضاء عليه بالكلية.

2- المشكلة مع الإخوان، نظراً لموقف السلفيين المبدي (حينها) من المشاركة السياسية وخوض الانتخابات، بالإضافة إلى أوجه نقدهم الأخرى للإخوان. وبرغم ذلك فقد كان السلفيون يرفضون التحرك ضد الإخوان بصورة عملية وفاعلة في الشارع إلا بقدر ما تمليه عليهم آراؤهم وتوجهاتهم الفكرية الخالصة، وربما كان هذا بدافع من (اللاشعور) الجمعي لديهم، إذ كان البقاء على مسافة واضحة من الإخوان مع عدم العداء الصارخ لهم هو الأنسب للمرحلة قطعاً، فكان أن أعطي كلا الموقفين غطاءً أيديولوجياً يسوغهما ويفسرهما. 3- المشكلة مع التيارات الجهادية، التي كانت ترى أن التيار السلفي لم يقدم لها الدعم والمساندة المطلوبة سواء بالقول أو بالفعل، ووضعتهم في خانة المتخاذلين عن نصرته المشروع الإسلامي.

أما التطرق إلى الشأن القبطي من قبل التيار السلفي فكان أمراً ممنوعاً منعاً باتاً في تلك الفترة، سواء كان ذلك في الخطب والدروس أو المؤلفات والأدبيات الصادرة عن الدعوة السلفية وغير ذلك، ولم يكن موقف السلفيين حينها منفصلاً على أية حال عن الرأي العام الإسلامي بصورته الأوسع، والذي كان يرى أن الكنيسة متطرفة وانعزالية ومستقوية بعلاقة حميمة مع الدولة ورأس النظام من خلال دعمها الكامل لمعظم سياساته وتوجهاته، بالإضافة إلى قبولها الواضح وارتياحها لمشروع التوريث الذي ظهر وروج له بقوة في تلك الفترة على اعتبار أن عهد الوريث سيكون امتداداً

لما تمتعت به الكنيسة. كما كان لتركيز الإعلام الحكومي والموجه من قبل الدولة على نشاطات أقباط المهجر وطبيعة علاقاتهم بالإدارات الأمريكية وبإسرائيل في بعض الأحيان، مع موقف الكنيسة غير الواضح حيال تلك التصرفات، وإبراز التصريحات المهينة والمثير للمشاعر الصادرة من عدلي أبادير وموريس صادق ومايكل منير وغيرهم؛ كان لهذا أثر كبير في تكوين صورة نمطية سلبية للغاية تجاه بعض رجال الكنيسة وأقباط المهجر على حد سواء على أساس أنهم دعاة للتدخل الخارجي (تأثراً بأحداث غزو العراق) وعملاء ومأجورون من طرف الاستخبارات الأمريكية والموساد.

ولكن تلك الأوضاع كانت قد تغيرت شيئاً ما بعد السنة 2008 تقريباً، حين خفَّ الضغط الأمريكي من قبل إدارة بوش عن كاهل النظام المصري نتيجة التورط البالغ وخيبة الأمل في حربها على (الإرهاب) في العراق وأفغانستان، والذي كان من قبل يتابع الملف القبطي بدقة واهتمام ويدفع النظام بشكل مباشر إلى إعطائهم مزيداً من الامتيازات التي لم تكن متاحة من قبل، وأيضاً بعد ظهور القوة المتنامية للكنيسة وبعض رجال الأعمال الأقباط في المجالين الاقتصادي والإعلامي نتيجة سنوات من العمل الدؤوب، كما صارت علاقاتهم الوثيقة بالدوائر السياسية الغربية باعثة على القلق، حيث شكل ذلك تهديداً لسيطرة النظام في الداخل وعلاقته بالخارج، مع حرصه الدائم على أن يكون اتصال قوى الداخل بالخارج عن طريق قنواته الدبلوماسية والمخابراتية فقط لا غير؛ منعاً لتسرب أشياء لا يريد تسريبها ونشرها، وحدوث انتقادات تجاه السياسة الداخلية وحوادثها في الإدارة الغربية.

ولذلك جرى نوعٌ من تخفيف القبضة الأمنية الخانقة للتيار

السلفي في شكل السماح بظهور فضائيات وقدرٍ من الحرية أكبر. وكان من العوامل المؤثرة في ذلك أيضًا الانتخابات الرئاسية والبرلمانية سنة 2005 وعزوف التيار السلفي على وجه العموم عن تأييد أي من المرشحين المنافسين لرأس الدولة أو تأييد الإخوان المسلمين في الانتخابات البرلمانية، وكان من بين الأهداف أيضًا إيجاد بدائل لقوى المعارضة المدنية التي أخذت في الظهور والانتشار (حركة كفاية، الجبهة الوطنية للتغيير، حركة 6 أبريل، الجمعية الوطنية للتغيير وغير ذلك)، ومجابهة النفوذ المتنامي للكنيسة القبطية كما أسلفنا، حيث كان لا بد من إظهار أن هناك تيارًا كبيرًا آخر في المجتمع يهدد الوجود القبطي نفسه وعضائه، ومن ثم يمكن للنظام تقديم نفسه على أنه الحامي الشرعي لهذه التيارات كلها.

وكان هذا الانتشار المتصاعد للتيار السلفي باعثًا على القلق بالنسبة إلى الكنيسة القبطية بطبيعة الحال، وظهر ذلك واضحًا في أحداث كنيسة محرم بك في أكتوبر (تشرين الأول) سنة 2005، حيث تم تداول شريط يحوي مسرحية جرى تمثيلها في تلك الكنيسة قبل ذلك عامين، وتتضمن إساءات حادة ومباشرة إلى السلفيين وإلى الإسلام والقرآن الكريم بوجه عام، الأمر الذي أدى إلى غضب شعبي عارم بين أوساط المسلمين وأحداث عنف وشغب في محيط الكنيسة. وكان للتدخل المباشر والسريع الذي قام به بعض مشايخ الدعوة السلفية كياسر برهامي وسعيد عبد العظيم في تهدئة مشاعر المسلمين وحثهم على الابتعاد عن الكنيسة أثر بالغ في نزع فتيل تلك الأزمة، وذلك رغم المواقف والفتاوى المتشددة التي صدرت عن بعض المشايخ في بدايتها. وهذا مما يلفت أنظارنا إلى حقيقة مفادها أن نبذ العنف هو من ركائز السلفية في مصر وأحد منطلقاتها

الرئيسة، فلم أعثر لها (في إطار البحث) على موقف أيدت فيه العنف أو تبنته أو شجعتة إن كان داخل مصر، أو موجهاً إلى أنظمة الحكم السائدة أو أحد مكونات المجتمع كالأقباط، وأن هذا العنف لا يتعدى (العنف اللفظي) في جميع الأحوال، بحيث تبدو التصريحات والمواقف الكلامية في غاية التشدد والصرامة<sup>(1)</sup>.

ولكن لا يوجد على الأرض أية بوادر تترجم تلك الأقوال إلى أفعال يمكن أن توصف بأنها عنيفة أو قريبة من العنف، بل على العكس من ذلك يمكن وصف مواقف الدعوة من حيث الجملة بأنها كانت المهدئ والمسكن لمشاعر عوام المسلمين من غير السلفيين في أوقات الأزمات وخاصة في المناطق الشعبية والعشوائيات والريف والصعيد، وأقرب مثال على هذا حادثة سيد بلال والتي حضر فيها قيادات من الدعوة السلفية بالإسكندرية وكانوا عنصراً أساسياً في التهدئة التي وصلت إلى موت القضية نفسها أحياناً، فلم تأخذ رواجاً كرواج قضية خالد سعيد مثلاً مع تشابه الحالتين، فمن ناحية أبقى هذا التشدد وتلك الصرامة اللفظية النظرية على ولاء الأنصار واقتناعهم بثبات الدعوة السلفية في مواقفها المبدئية حيال الأقباط والنظام.

ومن ناحية أخرى أبقى الدعوة على حالة من السلام البارد مع أجهزة الأمن والدولة، وإن كانت هذه الحالة قد تتفاوت أحياناً شداً وجذباً. ونتيجة لذلك سمح للإعلام السلفي الناشئ بالتطرق إلى الشأن القبطي

---

(1) وقد جمع رفعت سيد أحمد نماذج كثيرة منها في: الوثائق الكاملة لفتاوى السلفيين ضد أقباط مصر، روز اليوسف، 2011/1/22.

في صورة انتقادات دينية قد تتصاعد أحياناً لتطال رؤوس الكنيسة أنفسهم مثل البابا شنودة والأنبا بيشوي، وذلك في مقابل الفضائيات القبطية التي ظهرت بقوة في تلك الفترة، وعمد من خلالها عدد من رجال الإكليروس كزكريا بطرس وغيره على توجيه هجمات عنيفة على الدين الإسلامي بدون أدنى تحفظ، وإظهار قصص المنتصرين مثل محمد حجازي وغيره، خاصة وأن هؤلاء المنتصرين لم يكونوا يكتفون بتغيير ديانتهم وإعلان ذلك بل كانوا أيضاً يوجهون الإهانات المستمرة والمستفزة لمشاعر المسلمين من خلال اللقاءات التلفزيونية والمقالات وعبر الإنترنت، بينما (لا أستبعد) أن تكون الكنيسة قدمت أحياناً الدعم والمساندة لهؤلاء المنتصرين سواء بصورة معلنة أو عن طريق بعض نشطاء المجتمع المدني ومنظمات حقوق الإنسان، وهو ما لم يكن مطروحاً أو مقبولاً من قبل، وكان هذا مظهرًا من بين مظاهر متعددة لزيادة نفوذها وبالتالي جراتها داخل الدولة.

ومن جهة أخرى كان ذلك ردًا على نمو متزايد في حالات الدخول في الإسلام في تلك الفترة، والتي كان كثير منها بواسطة نشاط بعض الدعاة السلفيين الذين بدؤوا في بلورة نشاطهم في صورة منظمة مثل (المرصد الإسلامي لمقاومة التنصير) الذي أنشأه خالد حربي وآخرون<sup>(2)</sup> في آخر السنة 2008، وفي فترة لاحقة: (ائتلاف دعم المسلمين الجدد) على يد حسام أبو البخاري وآخرين، وبرعاية من بعض السلفيين القدامى، مثل: أبي إسلام أحمد عبد الله ورفاعي سرور. وأبدى السلفيون اهتمامًا كبيرًا بدراسة الكتب المقدسة لدى الأقباط والأدبيات الجدلية وسبل نقض

---

(2) ومن خلال تتبع موقعه على الإنترنت ([www.tanseerel.com](http://www.tanseerel.com)) يمكن التأريخ المنظم لكثير من حوادث تلك الفترة وتتبع مفرداتها.



اللاهوت الدفاعي، وهي أمور لم يكن لها وجود كبير ضمن اهتمامات التيار السلفي قبل ذلك.

وبوجه عام يمكننا القول بأن الفترة ما بين 2005-2010 كان لها أبلغ الضرر على التعايش الإسلامي-القبطي وعلى نمط العلاقة بين السلفيين والأقباط التي كانت قد أخذت شكل العداءة السافرة بدون أي طرح لحلول أو بدائل معقولة ومقبولة، وبدا الأمر وكأنه حرب (تكسير عظام) بامتياز، يسعى كل طرف فيها إلى الانتصار على خصمه حتى وإن لجأ للتحريض المباشر للدولة وأجهزة الأمن على الطرف الآخر بدعوى الاتصال بالخارج أو تلقي تمويل خارجي غربي في الحالة القبطية وخليجي في الحالة السلفية. وبحلول سنة 2010م، أخذ هذا التوجه من الدولة منحى خطيراً مع تصاعد تحدي الإيرادات السافر بين الدولة الكنيسة مع قضية (الزواج الثاني) للأقباط.

إذ أصدرت المحكمة الإدارية العليا حكماً في أوائل شهر يونيو 2010 بإلزام الكنيسة بإصدار قرار زواج ثان للحاصلين على أحكام التطلاق، فأذاعت القناة الفضائية للكنيسة قولاً للأنبا شنودة: «لا أحد يلزمنا بغير تعاليم الإنجيل»، وأصدر المجلس الملي العام بياناً بأن أعضاءه يؤيدون الأنبا شنودة الثالث في تصريحاته بوجوب الالتزام بنصوص الكتاب المقدس واستبعاد أن يجرؤ أحد على تغييرها، وتمنى ألا توجد «أي خلافات بين الكنيسة والدولة»<sup>(3)</sup> مع تظاهر الأقباط داخل الكنيسة وأثناء حادثة العمرانية فيما تلا ذلك. ولم تكد تمر هذه المواجهة حتى تفجرت

(3) صحيفة الأهرام 2010/6/8.

قضية كاميليا شحاتة زوجة كاهن كنيسة دير مواس بالمنيا وما صاحبها من ملاسبات معروفة، والتي أثارت حالة من الغضب والاستياء العام بين السلفيين والأقباط على حد سواء، خاصة وأن الشخصيات الأساسية في أحداثها كانت سلفية سواء الشخص الذي يقال إنه أقتعها باعتناق الإسلام في المنيا أو الذي آواها في القاهرة وكان تاجرًا سلفيًا من منطقة الموسكي بالقاهرة يدعى أبو يحيى. وتصاعدت وتيرة الغضب بين السلفيين حتى وصلت إلى حد القيام بوقفات احتجاجية محدودة أمام بعض المساجد في القاهرة والإسكندرية في ديسمبر (كانون الأول) 2010، وبمباركة علنية من بعض المشايخ الكبار مثل محمد إسماعيل المقدم ومحمد عبد المقصود وغيرهما.

كانت تلك هي المرة الأولى التي يلجأ فيها شباب السلفيين لمثل هذا العمل منذ زمن بعيد ووجهت أثناء تلك الاحتجاجات إهانات حادة إلى رأس الكنيسة القبطية نفسه، وربما كان هذا بموافقة خفية من بعض أجهزة الأمن التي أرادت إشعال الأزمة بين الجانبين وتخويف الأقباط وردعهم عن جموحهم في آن واحد (وقارن هذا بتعاملهم مع حادثة مقتل سيد بلال). غير أن هذا الحراك المستجد مع التمدد المتزايد للسلفيين داخل المجتمع المصري وقدرتهم الملحوظة على جذب الأنصار والأتباع، بالإضافة إلى الخشية من تسرب عناصر تنتمي إلى الفكر الجهادي إلى داخله أو تحول بعض أنصاره وانجذابهم إلى هذا الفكر؛ كل ذلك دفع النظام إلى القيام بحملة اعتقالات واسعة مع حظر الفضائيات السلفية بعد حادثة تفجير كنيسة القديسين بالإسكندرية في أول يوم من أيام السنة 2011.

ولم يكن هذا الموقف ناتجا من فراغ، ولكن العنف (اللفظي) الذي مارسه بعض مشايخ السلفيين في هذا الوقت خرج عن حد المتاح والمسموح به، حيث صدرت فتاوى وتعليقات من بعض رموز التيار السلفي، مثل: «ياسر برهامي وعبد المنعم الشحات» تعتبر أن الأقباط قد نقضوا العهد وأنهم ليسوا من أهل العهد أو الذمة، ما يعني بلفظ آخر أنهم مباحو الدم<sup>(4)</sup>، وإن كانت هذه التصريحات قد جرى التعتيم عليها أو حذفها بالكلية من المواقع الناطقة باسم الدعوة السلفية ك(صوت السلف) و(أنا السلفي).

ولكن كما جرت العادة كان الموقف النظري يختلف عن الموقف العملي، فقد رفض السلفيون المصريون تهديد القاعدة للكنيسة المصرية ولأقباط مصر، فأعلن الشيخ أبو إسحاق الحويني على موقعه الرسمي على الانترنت، أن هذا الحادث «لا يجوز شرعاً»، وأن المقصد منه زرع فتنة في البلاد، كما أعلن في ذات البيان أن علماء الشريعة هم «الجهاز المناعي للأمة»<sup>(5)</sup>. وكذلك ندّد علماء آخرون من السلفية بالعملية، مثل الشيخ

---

(4) انظر: <http://www.youtube.com/watch?v=IngCD1i7FTU>، وما جرى من سجال بين كاتب البحث وبعض أنصار الدعوة السلفية في سنة 2010 بعنوان: (الدرس المستفاد من حادث كنيسة بغداد) على الرابط التالي:

<http://www.muslm.org/vb/showthread.php?p=2687933>.

ومما جاء في فتوى الشيخ ياسر برهامي: (وهذا في الحقيقة ناقض لعهد من كان له عهد.. لو كان هناك عهد لكان فتنتهم لمن أسلم منهم نقضا للعهد ذمة كان أو أماناً أو عهداً.. فضلاً أنه لم يكن هناك في الحقيقة ذمة ولا عهد.. بل الدعوة إلى الدين الكافر بمجرد نقض للذمة لأنه طعن في الإسلام.. والطمع في الإسلام كذلك نقض للعهد.. ويكون كل من أعان علي الدعوة إلى ملة غير الإسلام كل من طلب ورضي وأقر وأعان علي فتنة مسلم أو مسلمة عن دينه ولو كان كافراً في الأصل نصرانياً أو يهودياً أو غير ذلك لكن ذلك نقض للعهد).

(5) <http://www.alheweny.org/aws/play.php?catsmktba=11365>

السلفي محمد حسان في مقطع مصوّر له بُثَّ عبر الإنترنت<sup>(6)</sup>، كما فعل محمد إسماعيل المقدم<sup>(7)</sup> ومحمد حسين يعقوب<sup>(8)</sup> وغيرهم.

لقد أخذت ثورة 25 يناير التيار السلفي كله على حين غرة، حيث كان يفتقر بصورة واضحة إلى التفاعل مع القوى الأخرى في المجتمع وعدم وجود مجرد قنوات للتواصل معها بما فيها الأقباط، كما كان -وما زال- يفتقر إلى التنظير والتأصيل العميق والدقيق لقضايا مثل نظام الحكم في الدولة، والمواطنة، وحقوق الإنسان، وإيجاد بدائل شرعية تصلح أن تكون بديلاً نظرياً أو عملياً للنظام القائم في الدولة منذ عهود طويلة، وهو النظام الذي أرسى قواعده محمد علي باشا على وجه التحديد.

ثم كان طرح قضية المشاركة السياسية، وتغلب الرأي القائل بضرورتها والحاجة إليها في الطرف الراهن برغم أنه كان الرأي الأضعف والأقل أنصاراً داخل الأوساط السلفية على وجه العموم، لكنه مع مرور الوقت (وبضغط من شباب التيار السلفي، والإحساس أن الفرصة قد حانت لاغتنامها) اجتذب إليه شرائح واسعة من السلفيين حتى انضوى معظمهم في فترة من الفترات قبيل الانتخابات البرلمانية تحت أُلوية الأحزاب الثلاثة ذات المرجعية (السلفية) التي نشأت بعد الثورة، وهو ما عُرف بعد ذلك بتحالف النور. وقد تضمن برنامج حزب النور بعض النقاط الجيدة بالنسبة إلى الجانب القبطي، حيث قرر في برنامجه المنشور بأن في الإقرار بأن مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس للتشريع

---

(6) [http://www.youtube.com/watch?v=THNyAwyzC\\_\\_8](http://www.youtube.com/watch?v=THNyAwyzC__8)

(7) <http://www.youtube.com/watch?v=z96x1MY9owY>

(8) <http://www.youtube.com/watch?v=NIQazbwd6nk>

ما: «يتضمن تأمين الحرية الدينية للأقباط، وإثبات حقهم في الاحتكام إلى ديانتهم في أمور الأحوال الشخصية الخاصة بهم، أما غير ذلك من أمور الحياة بكل أنواعها، والنظام العام والآداب، فقانون الدولة يسري على المواطنين كلهم بدون تمييز، غير أن أخطاء كثيرة ضُخمت من جانب الإعلام كانت قد حدثت بحيث لم يمكن طمأننتها بواسطة تلك الكلمات، مثل المؤتمرات السلفية الحاشدة عقب الثورة مباشرة والتي أثارت الذعر في نفوس الأقباط، وحشد السلفيين للتظاهر أمام الكاتدرائية بسبب قضية كاميليا في أبريل (نيسان) 2011م، وقطع أذن أحد الأقباط في قنا على يد بعض السلفيين كما أشيع، وحادثة كنيسة صول بأطفيح وإمبابة وغير ذلك. وكذلك فإن دخول الأقباط إلى حزب النور كأمر لازم في قانون الأحزاب السياسية كان محل انتقاد بين السلفيين، واقتصرت ذلك على عدد محدود من الإنجليبين المرتبطين بعلاقات تجارية مع بعض أعضاء الحزب كما وضعت آليات تمنع وصولهم إلى مراكز عليا في الحزب. وكان ذلك كله بطبيعة الحال مصدر إزعاج كبير للجانب القبطي الذي رأى في فكر هذا التيار وقوته المتنامية تهديداً حقيقياً لوجوده ومكتسباته التي حصل عليها في ظل الدولة (شبه) العلمانية السائدة. وكان لا بد لهذا كله أن يطرح أسئلة متعددة حول الإشكاليات القائمة والتحديات القادمة المتعلقة بالمستقبل القبطي في مصر.

## الإشكاليات

كان هذا العرض التاريخي، على ما فيه من إيجاز، لبيان صورة المشكلة (الجديدة) وإن كان الإشكال في جوهره قديماً. إن إشكالية العلاقة

بين الإسلام والديمقراطية، وبين نموذج الدولة في الإسلام ونموذج الدولة القومية أو المدنية هي إشكالية صعبة، ولأنها صعبة فقد اخترنا منذ نشأة نظامنا السياسي الحديث تجاهلها والتغافل عنها وكأنها ليست موجودة، وهي مع ذلك موجودة مؤثرة، تقفز في وجوهنا في اللحظات الفارقة وعند المنعطفات التاريخية الحادة. ومصر خير مثال على ذلك، ونظامها السياسي (الحديث) الذي خطا خطواته الأولى في عهد إسماعيل، حين تأسس مجلس شورى النواب سنة 1866، ثم أتبعته التجارب المختلفة للمجالس النيابية وأنظمتها في العهدين الملكي والجمهوري. ويمكن القول بأن جذور الإشكال تمتد إلى تلك البدايات الأولى، وليست وليدة اللحظة ولا المرحلة، أي بدايات استقلال مصر عن الدولة العثمانية، والمشروع التحديثي الذي بدأه محمد علي واستكماله خلفاؤه سعيًا لبناء دولة بل قوة إقليمية حديثة تناول دولة العثمانيين وسطوتها على الشرق.

وكان لا بد لهذا المشروع من نظام سياسيٍ حديثٍ، يناسب ظروف العصر ومقتضيات التطور، فكان أن نقلت النخبة النافذة في ذلك الوقت نموذج الدولة القومية أو المدنية الغربية بحذافيره وطبقته في بلادنا، وهي النخبة التي كانت في غالب الأحيان غربية التعليم والثقافة والفكر والتطلعات، وذلك برغم الاختلافات العميقة التي كانت موجودة ولا تزال بين بنية المجتمع المصري وأسسها، وتلك الكائنة في أوروبا. ولست هنا بصدد الحكم على هذا النموذج إيجابًا أو سلبًا.

لأن جوهر القضية يتمثل في أن الغرب الأوروبي قد أنتج نظامًا سياسيًا مستمدًا من خلفياته الثقافية والفكرية، وتركيباته الاجتماعية، وتكويناته العرقية والمذهبية، وتجاربه التاريخية، وهو نموذج الدولة

القومية أو المدنية أو الحديثة، على تنوع في المصطلحات التي تدل على معانٍ متقاربة، بالإضافة إلى النظام الديمقراطي الذي ينظم العلاقة بين الشعب والسلطة وفق مفاهيم معينة، والذي هو مستمدٌ أيضاً من العناصر التي أشرت إليها، بينما افتقدنا نحن تلك الأعماق والأبعاد كلها، ولم نلتفت إلى اختلافات وخصوصيات كثيرة قد تدعونا إلى وضع صيغة مغايرة لنظام سياسي يناسبنا ويختص بنا. وجرت كثيرٌ من المحاولات منذ ذلك الحين، على المستويات الأكاديمية والفكرية، للتوفيق بين التصورات الإسلامية للدولة ونظيراتها الغربية وبين نظام الحكم في الإسلام والديمقراطية كمنهج وفلسفة، وذلك بإيجاد عناصر في هذا تتماشى مع ذلك وبالعكس، ولكنها تلك المحاولات مع كثرتها تظل قاصرة ومحدودة النفوذ والتأثير، لأنها في غالب الأحيان لا تستند إلى شخصيات علمية كبيرة لها من الثقل والاحترام والتأثير ما يجعلها كذلك، كما تفتقد في أحيان كثيرة الفهم المطلوب للواقع وأدوات الاجتهاد اللازمة لمعالجته.

ويمكننا الوصول إلى هذا الاستنتاج بسهولة إذا ما قارنا الأوضاع الحالية في المعسكرين الإسلامي والقبطي؛ بتجربة مشابهة في الاشتباك والصراع عندما احتدم الخلاف والشقاق بين المسلمين والأقباط في بداية القرن المنصرم، والذي تجلّى في الكتابات الصحافية المتبادلة في الفترة ما بين 1908م-1911، ثم زادت حدة الخلاف لاسيما بعد اغتيال بطرس باشا غالى رئيس الوزارة في فبراير (شباط) 1910 على يد (الورداني) أحد شباب الحزب الوطني آنذاك، ثم انعقاد المؤتمر القبطي على إثر ذلك في مارس (آذار) 1911، وما صاحب ذلك من غضبٍ شديدٍ في الأوساط الإسلامية ومرارةٍ سببها وجود الاستعمار الإنجليزي، مما جعل هذا

الحراك الجديد للأقباط أشبه بمحاولة استقواء بهذا الوجود. وما يهمننا في تلك التجربة هو موقف المدرسة السلفية الإصلاحية المتمثلة في تلاميذ محمد عبده من هذه الأزمة، حيث كانوا في بدايتها وبعد انعقاد المؤتمر القبطي من أشد الحانقين والمهاجمين للجانب القبطي<sup>(9)</sup>، ثم أثناء انعقاد المؤتمر المصري بعد شهر من القبطي (أبريل/نيسان) 1911 برئاسة مصطفى رياض باشا هدأت نبرتهم كثيراً وتوافقوا مع العلمانيين الذين كانوا ضمن المؤتمر، مثل: أحمد لطفي السيد وعبدالعزیز فهمي وأحمد عبداللطيف وعمر لطفي، ومجموعة من الأقباط أيضاً على مجموعة من الأسس والقواعد التي نظمت أوضاعهم في المجتمع في دستور 1923م فيما بعد، وجاء ضمن تقرير اللجنة المنبثقة عن المؤتمر (الذي ارتضاه وأثنى عليه محمد رشيد رضا وعلي يوسف وغيرهما) ما يلي:

«إن الأمة يجب أن تبني علاقة أفرادها على التسامح من جهة وعلى التضامن من جهة أخرى، ولا يتوفر ذلك إلا إذا عاملت أبناءها جميعاً بما تقتضيه المحبة والرحمة، وما يؤكد التأزر على تحصيل المنافع المشتركة. فلنطرح ظهرياً كل ما جاء في مؤتمر الأقباط من دواعي التفريق في الوحدة القومية، ولنوسع لإخواننا صدورنا، ونستأصل من نفوس المصريين ذلك الضيق الذي لحقها من جراء ذلك المؤتمر. وإنه من الخطأ أن تتشبث العقول بتلك الفكرة التي أنتجها مؤتمر الأقباط، وهي فكرة محاسبتهم لأخذ ما في أيديهم من المصالح العامة؛ لأن في ذلك مجازاة لهم على التفريق، إنما ينبغي إصلاح ما طرأ من الفساد على الطرق المتبعة في

---

(9) راجع مقالات محمد رشيد رضا وعبدالعزیز جاويش وغيرهما في المنار 7/620، 8/321، 11/338، 14/108 و178، والشيخ علي يوسف في المؤيد 8/562، 9/229-233.



الانتفاع بالمرافق العامة. فإن المسلم والقبطي كلاهما ابن الأمة المصرية، وكلاهما له الحق الكامل في خدمتها والاعتزاز بتلك الخدمة.

وإنها لورجعت إلى نفسها لشعرت بأنها تحن إلى المسلم والقبطي على السواء. ليست مصر قليلة الواجبات الوطنية، ولا هي يعوزها ميدان العمل لخيرها، حتى تشغلها عناصرها بما لا فائدة فيه من التنازع على المراكز أو التخاصم على شيء من الحقوق التافهة. بل على الضد من ذلك، إن لهذه الأمة الناهضة شؤوناً اجتماعية واقتصادية، لا تكفي في تحقيقها مجهوداتنا الحالية ولا أضعاف أضعافها. فإن الرقي لا يجيء بالصدفة، ولكنه نتيجة متناسبة مع عمل العاملين<sup>(10)</sup>.

إن خطاباً كهذا لا يمكن تصور صدوره من التيار السلفي الآن برغم أن الأصول الفكرية واحدة لكلا المدرستين، بل لعلها كانت عند السلفيين الإصلاحيين أوضح وأعمق، وهذا يقودنا إلى مناهج الإشكال في الخطاب السلفي المعاصر تجاه القضية القبطية وغيرها من القضايا.

إن التلفيق، بكل ما تحويه الكلمة من معانٍ، يصلح أن يكون عنواناً وشعاراً لهذا الخطاب عند تعاطيه مع ما يتعلق بالتنظير الديني-الشرعي لأسس العمل السياسي ومفرداته في إطار الدولة القطرية-القومية، التي اقترحها هوبز ولوك وجعلها روسو أكثر وضوحاً من خلال عقده الاجتماعي، فقد ربط بين الدولة ككيانٍ سياسي والنزعة القومية ككيانٍ اجتماعي وأخلاقي متجسدٍ في المواطنة، أما ما يتعلق بالدين فإنه قائم في

(10) مجلة المنار 14/ 449.

وجدان الفرد وضميره، ولا علاقة له بنظام الدولة من حيث هو نظام، مع افتراض وجود وشائج اجتماعية وأخلاقية تجمع الأفراد والعناصر المختلفة في نطاق هذا النظام، وهو ما عبّر عنه ياسر قنصوة بقوله: «إن مجتمع (روس) أو تجمعه الحر، لا يفرض التزاماً متشدداً بالدين، أو بأسلوب حياة معينة، إنه لا يدع فرصة لهذا التباين الأخلاقي الموسع، لكنه يشدد على وجود قيم ومشاعر مشتركة (قومية) تضيق الفجوة في الآراء والأفكار والقيم، طالما وجدت القدرة على التسامح من زاوية إدراك (المؤتلف) أو الانتماء لقومية واحدة، والوعي (بالمختلف) أو المعايير الأخلاقية النابعة من عقيدة كل فرد. لكن ما يقترحه (روس) نظرياً في عقده الاجتماعي، من إمكانية التعايش بين الأفراد بأسلوب ديمقراطي مباشر يقوم على فكرة (الإرادة العامة) أو حكم الأغلبية، يبدو من الناحية العملية أو التطبيقية الوجه السياسي للطبيعة الرومانسية أكثر من كونه نظرية سياسية قابلة للتطبيق»<sup>(11)</sup>.

إن هذا النموذج الذي بُنيت على أساس منه الدولة المصرية الحديثة يبدو بعيداً وغير منسجم أو متناغم مع نموذج الدولة الإسلامية ونظامها السياسي لا من حيث صورته النظرية العلمية فحسب، ولكن من حيث صورته التاريخية العملية أيضاً، إذ من العسير جداً إسباغ صبغة إسلامية على المفاهيم الأساسية لنموذج الدولة القطرية-القومية، مثل مفهوم المواطنة على سبيل المثال، في حين أن الشريعة ونظام الحكم في الإسلام يساوي بين مسلم وآخر وإن كانا لا ينتميان إلى القطر الواحد، ولا

---

(11) من مقالة بعنوان: الدين والقومية في العصر الحديث، ضمن العدد السابع عشر من مجلة التسامح <http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id=379>.

يساوي بينهما وإن كانا ينتميان إلى قطرٍ واحد، هذه حقيقة وكذلك فإن مفهوم السيادة الوطنية الذي تحدث عنه روسو وغيره لا مجال له من وجهة النظر الإسلامية، إلى غير ذلك من المفاهيم التي لا تنطبق مع نظيراتها الإسلامية، مع وجود عناصر مشتركة بين الجانبين أغرت بعض المفكرين والدارسين إلى التمادي في التلفيق إلى حد القول بأن المفاهيم والتصورات الغربية للدولة هي في حد ذاتها إسلامية بحتة، وهذا ضربٌ من المراهقة الفكرية زاد من حجم الإشكالات المطروحة ولم ينقص منها.

وهنا يجب التمييز الواضح بين التوفيق (Eclectisme)، والتلفيق (Syncretisme)، فإن: «التوفيق والتلفيق ليسا شيئاً واحداً، بل كل منهما مقابل للآخر. فالتوفيق مذهب لا يجمع من الأفكار والآراء والمفاهيم إلا ما كانت وحدته مبنية على أساسٍ معقولٍ، بينما يقوم التلفيق على الجمع ما بين معانٍ وآراءٍ مختلفة في مذهب واحد، لا تبدو لمن يجمعها متفقة بسبب عدم التعمق في إدراك بواطنها، فيختلف التوفيق عن التلفيق بتعمقه في بواطن الأمور، وحرصه على التنظيم الدقيق، والتوحيد المتناسك. إن مفهوم التوفيق إيجابي بينما مفهوم التلفيق تبخيسي وازدرائي»<sup>(12)</sup>.

وعليه فإن أساليب التوفيق (الجادة) في الشأن السياسي الإسلامي المعاصر على وجه العموم وفي التعاطي مع قضايا المواطنة والأقليات على وجه الخصوص، وبعيداً عن محاولات التلفيق المهترئة والمتعجلة والمتأثرة بضغط الواقع؛ كان ينبغي لها أن تبني على عناصر يمكن إجمالها فيما يلي:

(12) خلدون الشعمة، المنهج والمصطلح، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1979 ص 37-39.

1- الدراسة المعمقة للتراث الفقهي والأصولي الإسلامي بمختلف مذاهبه وأطيافه، لا مجرد البحث والتفتيش عن رأي أو قول في داخل هذه المذاهب يعضد موقفاً تلفيقياً آخر، بل للوقوف على حقائق الفقه الإسلامي الذي هو في جوهره تفاعل النص مع الواقع والمنقول مع المعقول بحيث لا تعود القيمة هنا في إيجاد الرأي الموافق واختياره وتأيينه وتعزيزه مع توهين الرأي المخالف واستبعاده، بل في فهم الخلفيات الأصولية والفكرية والتاريخية القابعة وراء هذا الرأي وذاك.

فعند دراسة المذهب الحنفي مثلاً يغفل كثير من الباحثين عن طبيعة الأفكار والعناصر المؤسسة للمذهب ذاته متمثلة في شخصيات فقهاءه وأماكن انتشاره الجغرافي والعنقي وأثر ذلك على الآراء الفقهية في المذهب نفسه، الأمر الذي لا يعيننا على استيعاب الخطوط العامة للمذهب واللازمة لأية محاولة اجتهادية في نطاق المذهب في الحاضر أو في المستقبل، وهكذا الشأن في سائر المذاهب.

وعلى ذلك يكون سبر أغوار الفقه الإسلامي ليس مهمة تلفيقية هدفها إبراز المناسب لظروف العصر ومتطلباته وإقصاء غير المناسب لذلك كما هو الحال الآن.

لأن ما يتم إقصاؤه يظل باقياً ويبقى إشكالاً، ولكنه يجب أن يكون عملاً توفيقياً هدفه الاجتهاد المبني على أسس واضحة وسليمة، لا على مجرد التشهي والرضوخ للأمر الواقع، مع مراعاة الأصول والمقاصد العامة للشريعة الإسلامية التي بُنيت على تحقيق المصالح وتكميلها وتعطيل المفسد وتقليلها، الأمر الذي يوضحه الإمام ابن القيم (751 هـ / 1350 م)

بقوله: «فإن الشريعة مبناه وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها ومصالح كلها، وحكمة كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل»<sup>(13)</sup>.

2- استقراء التاريخ الإسلامي، استقراءً تاماً ووافياً لتتبع الممارسات تجاه الأقليات عبر هذا التاريخ ومدى ارتباط ذلك بالمذاهب والآراء الفقهية المختلفة، وهو ما قد نسميه استمداد الفقه من التاريخ، لاستجلاء الأطر والحدود التي عاشت في نطاقها الأقليات في المجتمع المصري بوجه خاص والإسلامي بوجه عام وأدوارهم وأوضاعهم العامة، بما يمكن من تحديد الأسقف المتاحة من خلال الشريعة الإسلامية نفسها بوجود سوابق معينة للاختيارات الفقهية المختلفة بدون الحاجة إلى نبذ شيء منها أو إدخال ما ليس منها إليها، وهو نمط من الفقه يستدعي الحضارة الإسلامية في صورتها العامة وبمفهومها الواسع.

إننا نرى أن الدراسات المحدودة (الغربية في معظمها) حول تاريخ الأقباط في الحقبة الإسلامية وقضاياهم ونشاطهم العام في المجتمع المصري والكيفية التي كان يُتعاطى بها مع تلك الأمور من خلال الشريعة الإسلامية والقضاء الشرعي والفتاوى لم تتجاوز نطاق الأوساط الأكاديمية إلى فكر الحركات السلفية المعاصرة ولم تجد لها مكاناً ضمن مرجعيتها العامة وعلّة ذلك هو أن هذه الحركات تمحورت حول فكرة أساسية

(13) إعلام الموقعين 4/337، تحقيق مشهور حسن سلمان، دار ابن الجوزي، الدمام 1423هـ/2002.

تشربتها من فكر الإخوان المسلمين هي (الصحة الإسلامية) بحيث يبدو ما قبلها موثاً أو سبأاً بالنسبة إليها وتبدو هي مقطوعة الصلة بما قبلها من أحقاب التاريخ الإسلامي عدا فترة النبوة والخلفاء الراشدين وكأنها استكمال لها.

فيكون النموذج الذي ينبغي إحياءه هو نموذج الدولة الإسلامية في صورتها الأولى من دون الاسترشاد بغيره من النماذج التي قد تكون أقرب في الممارسة والتطبيق (كعصر دولة المماليك على سبيل المثال)، كما كان يمكن الاسترشاد أيضاً في أبواب فقه الأقليات بنموذج الأندلس لما تميزت به من وجود عدد كبير من أبناء المجتمع الأصليين الذين ينتمون إلى أديان مختلفة، وهو الحال في الهند أيضاً، وهو ما يعطي ثراءً كبيراً لتراثنا الفقهي ضمن إطاره التاريخي وخلفياته المتعلقة بالحوادث عبر العصور. وكان لانعدام الجهود المبذولة في هذا الشأن أثر بالغ في قصور الفكر السلفي المعاصر وعجزه عن تقديم حلول شرعية مناسبة.

3- الفهم العميق والدقيق لمبادئ الفكر الغربي المؤسس للدولة الحديثة في مصر ونظامها السياسي والتشريعي، وإن كان بصورة مشوهة منقوصة تتناسب والأنظمة التي عاشتها.

إن أياً من هذه العناصر الثلاثة لم يلقَ أدنى عناية من التيار السلفي، فتوقف نموها الفكري في دراسة المذاهب الفكرية المعاصرة على كتب محمد قطب، على ما فيها من الخلط وسوء الفهم وعلى كتب مشابهة ككتاب (العلمانية) لسفر الحوالي الذي يعد مرجعاً أساسياً للسلفيين في هذا الباب.

ومن هنا كان الفكر السلفي المعاصر في تناول قضايا الحكم والنظام القائم في المجتمع قائماً على افتراضٍ أساسي هو أن العلمانية فكرة مبنية على مشكلة غربية بحتة تلخصت في تدخل الكنيسة في الشأن السياسي، وحيث إنه لا كهنوت في الإسلام فتحن في حل من تلك القضية. وكذلك فإن اصطلاح (الدولة المدنية) نشأ في الغرب لترسيخ فصل الدين عن الدولة، فال«دولة المدنية» لا تعني أنها «غير عسكرية» كما يظن البعض، بل تعني أنها: «لا دينية»، ولا دخل للدين - أي دين - في توجيه شئونها ومبادئها، وبالتالي فتعبير: «دولة مدنية ذات مرجعية إسلامية» كلام متناقض<sup>(14)</sup> وهذا بطبيعة الحال لا يعدو أن يكون قصوراً في الطرح والتناول.

أما التأصيل الفقهي والتاريخي للنوازل والمتغيرات الحادثة على الساحة السياسية والفكرية فنرى فيه قصوراً واضحاً لدى التيار السلفي في مصر، ولهذا أسباب: منها ضعف التأسيس العلمي لكثير من مؤسسي التيار السلفي نفسه، لأنهم لم يكونوا أكاديميين ولا متخصصين في العلوم الشرعية أو حتى النظرية، وإن كانوا قد حاولوا بعد ذلك استدراك هذا النقص بالانتساب إلى الكليات الأزهرية والحصول على شهادات وإجازات في تلك العلوم، وإنشاء بعض المعاهد العلمية كمعهد الفرقان في الإسكندرية والذي تم إغلاقه بواسطة الأمن في منتصف التسعينيات ومعهد العزيز بالله في القاهرة، ومع ذلك بقيت تلك الجهود ضئيلة وبقيت إسهاماتهم في الجوانب العلمية والنظرية محدودة وغير مؤثرة ومعتمدة بصورة شبه

(14) من مقالة لياسر برهامي بعنوان: (حول مصطلح الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية)

<http://www.salafvoice.com/article.php?a=5181>

تامة على جهود المتأخرين المتمثلة في كتابات المدرسة السلفية النجدية أو الشامية (الألباني) أو أدبيات الإخوان المسلمين أو الأزهرين وغيرهم، بحيث لا نجد كتاباً واحداً أو رسالة واحدة تتناول الموقف من القضية القبطية ووضع الأقباط في المجتمع، وهي إحدى الصعوبات التي واجهتنا في هذا البحث.

فيمكن تلخيص المأزق الذي يعاني منه السلفيون في التعاطي مع قضية الأقباط في أنه مأزق معرفي قبل كل شيء، نجم عنه الفشل في التمييز بين ما هو شرعي وما هو سياسي فيما يتعلق بهذه المسألة أو بالأحرى انعدام التوفيق بين الشرعي والسياسي، ولأن هذا القصور العلمي والمعرفي لازم الدعوة السلفية الحديثة منذ بداياتها الأولى، حيث كان مؤسسوها شباباً لا يتعدون الخامسة والعشرين من العمر، بل كان بعضهم لا يتخطى العشرين بعد، لكنه صار شيخاً ومعلماً وزعيماً وقائداً قبل أن يمتلك الأدوات اللازمة لمثل هذه الأمور، فاضطر إلى استكشاف كافة القضايا الشائكة من خلال اجتهادات شخصية لا ترقى إلى أصول الاجتهاد كما هو مقرر في علم أصول الفقه، أو الاعتماد الكلي على إرشادات العلماء السعوديين ممثلة في فتاوى اللجنة الدائمة وما يشبه ذلك.

وها هنا تكمن ملاحظة مهمة، وهو أن الفتاوى الصادرة عن علماء المملكة دائماً ما يقع في تصورها أن غير المسلمين أو (الذمين) هم مجرد وافدين أو غرباء على البلد كما هو الحال في المملكة نفسها، وهذا فارق مؤثر بين مضامين الفتاوى الصادرة عنها وبين طبيعة الوضع في مصر مثلاً حيث إن الأقباط هم مواطنون من أهل البلد وليسوا غرباء أو وافدين أو مقيمين مؤقتين.



وبلفظ آخر فإن التركيبة الاجتماعية في المملكة لا يُتصور فيها وجود اثنين ينتميان إلى قبيلة واحدة لكنهما يدينان بدينين مختلفين كما هو الحال في مصر، ولذلك كان من الخطأ الجسيم إنزال الفتاوى الصادرة عن علمائها ومشايخها على أقباط مصر وغيرهم، لأن الحكم على الشيء فرع من تصوره بكل تأكيد.

والمأزق الآخر، الذي يبرز كثيرًا، هو أن العادة جرت داخل الأوساط السلفية بأن الأكثر تشددًا (الراديكالية) هو الأكثر قبولًا واحترامًا حتى في الأمور الظاهرة كاللحية وشكل الثياب وأن أية محاولة للخروج عن الخطاب المعتاد سماعه وتكراره في أية قضية من القضايا يقابل بتشكك كبير وارتياب فضلاً عن اتهامات معتادة بمفردات، مثل: (التميع) و(التفريط) و(التنازل) و(التبديل) و(التغيير)، حتى وإن كان كانت هذه الخطابات المغايرة للمألوف لها ما يسوغها شرعاً وعقلاً. بل إن هذه الثنائية نفسها (الشرع والعقل) تبدو منفصلة أو متضادة لدى كثير من السلفيين، بحيث يجعلون من أصولهم في أحيان كثيرة (تقديم الشرع بذلك) ويصمون خصومهم بـ(العقلانيين) أو (أنصار المدرسة العقلية)، مهدرين بذلك واحداً من أسس الفكر السلفي الأصيل وجهود عالم كبير كشيخ الإسلام ابن تيمية في درء التعارض بين العقل والنقل وبيان موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، سواء أكان ذلك في أبواب الأصول أم في أبواب الفروع، وهو مفهوم يكاد يكون غائباً بشكل كلي. وكذلك الاعتماد على نصوص العلماء بشكل يجاوز الاستشهاد إلى الحجية، والاستئناس إلى التقليد المحض مع أن نبذ التقليد هو من ركائز الفكر السلفي الأصيل أيضاً.

في هذا المضمّار نجد أن كتاب «أحكام أهل الذمة» للإمام ابن القيم - على سبيل المثال - يعد مرجعاً أساسياً لما يُكتب في شأن التعامل مع قضية الأقباط وأهل الذمة كافة، مع أن ابن القيم وشيخه ابن تيمية لم يجدا حرجاً من القول برأي يعد جريئاً للغاية بالمقارنة بالفقه السائد لدى الفقهاء المتأخرين، وهو أن القتال في الإسلام سببه المحاربة وليس لمجرد الكفر أو المخالفة في العقيدة، وأن المسلمين لا يقاتلون إلا من قاتلهم دون من هادئهم أو من سالمهم<sup>(15)</sup>، أو ما يسمى عمومًا بـ(جهاد الطلب)، وهو رأي منبوذ لدى السلفيين المعاصرين، بحيث يقولون إنه مكذوب على الشيخين، مع أنه ثابت عنهما.

وكان هذا أحد مواطن الخلاف والنزاع بعد حادثة كنيسة بغداد في آخر سنة 2010، إلى أن وقعت حادثة تفجير كنيسة القديسين، حيث احتج فريق من السلفيين بكلام ابن تيمية وابن القيم في هذه المسألة، بينما احتج فريق الأكثرية بعكس هذا الرأي الذي لم يجد منهم إلا استخفافاً واستنكاراً وإنكاراً لصحته، وهذا يبين مدى ابتعاد كثير من السلفيين عن المنابع الأصلية للفكر السلفي لاقتصارهم على تلقيه من خلال فهم المدرسة النجديّة له دون غيرها من القراءات السلفية.

إنه لمن العسير القول بأن المدرسة السلفية في مصر ببنياتها الحالية يمكنها تقديم أجوبة وحلول مقنعة لتلك الإشكاليات، أو طرح فكر متكامل لنموذجٍ يمكنها من جذب الأقباط أو غير السلفيين من المسلمين

---

(15) انظر: قاعدة مختصرة في قتال الكفار لابن تيمية، تحقيق عبدالعزيز الزبير آل حمد، ط1 بدون ناشر 1425هـ/2004م، وتفصيل القضية والخلاف فيها في كتاب فقه الجهاد القرضاوي 1/393-404، مكتبة وهبة، ط3 القاهرة 2009م.

بعيداً عن نموذج الدولة ونظامها وقوانينها السائدة منذ عقود، وإلى أن يحدث ما يعالج أوجه القصور العلمي والخلل المفهومي في البنية السلفية ستظل تلك الإشكاليات قائمة. وأصبح الواقع لدى الكثير من المدرسة السلفية لا يخلو من صنفين؛ إما أن يقتصر على سرد الأدلة والنصوص دون أدنى مراعاة لما ذكرناه من الإشكاليات وحلها، أو يتحوّل إلى مجرد متحدث لبق يجيد إدارة الحوار وإفحام الخصم دون النظر إلى جودة المحتوى.

## التحديات

ما تزال هناك تحديات كثيرة قابضة في الأفق فيما يتعلق بعلاقة السلفيين والأقباط وقدرتهم الحقيقية على العيش المشترك أو الانخراط في مشروع وطني واحد، منها ما يتعلق بالأقباط ومنها ما يتعلق بالسلفيين أو بالطرفين معاً، ويمكن إجمالها فيما يلي:

1- قدرة الأقباط على الخروج من نطاق الطائفة الضيق إلى نطاق المجتمع الأوسع والأرحب؛ بصفتهم عنصراً فاعلاً، وهذا لم يحدث عبر تاريخهم إلا عندما جمعهم -أو على الأقل فئة كبيرة منهم- مشروع الاستقلال الوطني قبل الثورة، ثم المشروع القومي- الوطني في عهد الدولة الناصرية، وغلبة الفكر الليبرالي في النموذج الأول ثم اليساري في الثاني وللذين كانا قادرين على إقناع عدد كبير من الأقباط بالانضواء تحتهم بدون الحاجة إلى إذن الكنيسة أو رضاها، مع أن الكنيسة نفسها لم تبد ساخطة على هذا حينها، وهذا يعطينا لمحة عن أهمية الفكر الغالب على القيادة الكنسية في تشكيل الوعي لدى الأقباط وتوجههم العام، إذ لا يمكننا

الفصل مثلاً بين كافة ما جرى ما بين أوائل السبعينيات إلى وقت قريب وشخصية رأس الكنيسة في تلك الفترة وتوجهاته الفكرية قبل أن يصبح على رأسها بالفعل.

2- قدرة السلفيين على المقاربة أو المواءمة بين الأصول الشرعية المجملة والواقع السياسي المليء بالتنوعات الفكرية والرؤى المختلفة، بدون الانزلاق إلى التخلي عن أسس المنهج السلفي نفسه وما قد يسببه ذلك من الانفصال عن الجسد السلفي العام. وبالتالي سقوط قيمة النموذج الذي سيطرته من الأساس، وبدون الجمود على قوالب بعينها قد تكون صالحة في مجتمعاتها وبيئاتها الخاصة وليس بالضرورة في غيرها.

3- مدى قابلية السلفيين على ممارسة السياسة في حدود النظام الديمقراطي وأطره العامة وليس فقط استخدام آلياته للوصول إلى البرلمان أو الحكومة أو رئاسة الدولة ثم التخلي عنه، وهو الأمر الذي ليس مقبولاً من الناحية الواقعية أو الأخلاقية، كما لن يسمح به النظام المتمثل في المؤسسة العسكرية والأمنية ورجال المال والأعمال والنظام الإداري والقضائي في الدولة بحالٍ من الأحوال.

4- قدرة السلفيين على وضع تصور شرعي صالح للتعامل مع الأقباط وفق مقتضيات العصر ومن دون المساس بمكتسباتهم في عهد الدولة الحديثة.

5- إسهام الطرفين معاً في التأسيس لمشروع نهضة يصلح لأن يكون مظلة وطنية جامعة في مدة العشرين سنة القادمة على الأقل مع

تلا في الخلافات الحادة المدفوعة بالأيد يولوجيا في تلك الفترة، وحتى يكون للطرفين رؤية أوضح وصياغة أفضل لطموحات كل منهما وسبل التوفيق بين تلك الطموحات.

6- استعداد الطرفين للتغلب على تجارب الماضي أو وضعها في حجمها الصحيح بناء على رغبة حقيقية من الطرفين وليس بضغط أو توجيه من النظام الحاكم رغبة منه في تفادي المشكلات بدلاً من معالجة جذورها.

إن غلبة النزعة البراجماتية، أو التقسيم الشكلي للأدوار بين حمائهم وصقور والتمايز العملي في منطق العمل بين السياسي والدعوي تحت ضغط الواقع<sup>(16)</sup> لن يكون إلا حلاً قاصراً ومؤقتاً ومعرضاً لتهديدات كثيرة ومزايدات بالغة، وبدون استدراك للأخطاء في منظومة الأفكار المؤسسة نفسها، ومن غير موقف ورؤية نابعة من تلك الأصول ومن التاريخ وتجاربه ومن الواقع وحقائقه فستكون تلك العلاقة معرضة للخطر في أية لحظة، أو ستظل السياسة إلى ذلك الحين محدثةً للأيدولوجيا أو قاتلةً لها.

---

(16) أشرف الشريف: تحولات السلفيين، التسييس مفكك الأيدولوجيا، مقال على موقع جدلية <http://www.jadaliyya.com>





# الأقباط في مصر وتحديات الواقع السلفي

وائل لطفي\*

لم يشهد الموقف السلفي من الأقباط المصريين، وحقوقهم كمواطنين، اجتهادات تذكر منذ نشأة هذا التيار في العقد الثاني من القرن الماضي، وحتى الآن، وعلى الرغم من تنوع الطيف السلفي في مصر وتعدد أطره التنظيمية، ومنطلقاته الفكرية واختلافاته في قضايا شتى، لعل أهمها الموقف من السلطة وقضايا أخرى مثل الحاكمية والتنظيم وخلافه، إلا أن الموقف من أتباع الديانات السماوية الأخرى، ومن بينهم الأقباط هو موقف ثابت لا يتغير منذ نشأة هذا التيار وحتى الآن، ولعل ذلك يعود إلى وحدة المناهل الفقهية للأطراف السلفية المختلفة، والتي تتمثل بشكل أساسي في الآراء الفقهية لابن تيمية وابن القيم ومحمد بن عبد الوهاب وغيرهم من الأباء الفقهاء للسلفية في مصر.

---

(\*) مدير تحرير مجلة روز اليوسف ومهتم بالإسلام السياسي والحركات الدينية.



إذن ليس ثمة اجتهادات فقهية جديدة لدى السلفيين بخصوص المسيحيين عامة، والأقباط المصريين خصوصاً، وإن كان ثمة اختلافات في لغة الخطاب ومدى حدته وقسوته بين الدعاة السلفيين المختلفين ففي حين يصرح الداعية السكندري ياسر برهامي مُنظر التيار السلفي الرئيسي - مدرسة الدعوة السلفية - في مصر بأن المسيحيين واليهود (كفار)، ولهم حقوق، سنجد لغة خطاب مختلفة لدى داعية آخر ينتمي لتيار الدعاة الشعبين هو محمد حسان الذي تطور خطابه بعد ثورة يناير 2011، ليصبح أكثر تطميناً للأقباط، وإن كان المضمون واحداً، فقد يطالب حسان الأقباط بالتصويت للشرعية الإسلامية، داعياً إياهم لعدم القلق من وصول المرشح الإسلامي محمد مرسي لسدة الحكم في مصر<sup>(1)</sup> وهو خطاب تكرر في مواضع كثيرة وإن كان لم يلق رضا الأقباط أو ينجح في طمأنتهم.

وبشكل عام يمكن وصف النظرة السلفية تجاه الأقباط من خلال تحليل المضمون لخطب وتصريحات الرموز السلفية في مصر؛ بأنه خطاب ينتقص من الحقوق السياسية للأقباط كمواطنين مصريين، فقد تجمع الآراء السلفية على أنه ليس من حق المواطنين الأقباط، ولا النساء أيضاً، تولى الوظائف الكبرى والقيادية في حين يصرح منظر التيار السلفي ياسر برهامي بأن المسيحيين كفار وعليهم دفع الجزية<sup>(2)</sup>.

وبشكل عام يمكن فهم الموقف السلفي من المسيحيين المصريين، في ضوء فهم تيارهم، لفكرة المواطنة فيرى التيار السلفي أن المسلم الكامل،

(1) موقع البديل الإلكتروني 29 يونيو 2012.

(2) برنامج الحقيقة على قناة دريم 25 فبراير 2011.

ومن ثم المواطن الكامل، هو المسلم الذكر السني المذهب، وفيما عدا ذلك فهو لا يتمتع بكامل حقوق المواطنة. فالمسيحيون واليهود كفار، لا يجب أن يتولوا الوظائف في الدولة الإسلامية فضلاً عن ضرورة دفعهم للجزية؛ والنساء لا يتولين الولاية الكبرى أو الصغرى، ولا يجب أن يخرجن للعمل إلا في حالات خاصة، وفقاً لحاجة المجتمع، والمسلم الشيعي خارج عن الملة، ومن ثم فهو لا يتمتع بحقوق المواطنة التي تبدو قاصرة في الفهم السلفي على المسلم صحيح العقيدة.<sup>(3)</sup>

## النشأة التاريخية

من الناحية التاريخية تعود نشأة التيار السلفي في مصر إلى بدايات القرن الماضي، وبالتحديد إلى السنوات العشر الأولى منه على يد الشيخ محمد حامد الفقي - مواليد 1882 - مؤسس جمعية أنصار السنة المحمدية، وهي كيان أهلي ضخم، حمل راية العمل السلفي في مصر منذ 1917 وحتى الآن، في وقت لم يكن مسموحاً للكثير من أطراف التيار السلفي في مصر بالحصول على كيانات شرعية أو سياسية.

## الموقف الفقهي

على الرغم من أنه ليس ثمة تباينات فقهية كبيرة في الموقف من الأقباط، كما أشرنا، إلا أنه لا بد من إيضاح الاختلافات بين تيارين أساسيين يسودان الفضاء السلفي في مصر حالياً:

---

(3) السلفيون والمواطنة (مجلة روز اليوسف، العدد 2024).

## التيار التنظيمي

هذا التيار تعبر عنه مدرسة الدعوة السلفية في الإسكندرية، والتي باتت تعرف إعلامياً باسم التيار السلفي، هذا التيار الذي يرأس مجلس أمنائه الداعية السلفي الشيخ سعيد عبد العظيم، وينوبه في الرئاسة الدكتور ياسر برهامي مفكر التيار السلفي الأول ورجله القوي هذا التيار تعود نشأته إلى أوائل السبعينيات من القرن الماضي، وبالتحديد إلى جامعة الإسكندرية، فقد مثل مؤسسوه كتلة أساسية في الجماعة الإسلامية الطلابية، التي كانت تكتلا واسعا ومفتوحاً، عبر عن الطلاب ذوي الانتماء الإسلامي بشكل عام<sup>(4)</sup>، وبحسب المذكرات، السابقة الإشارة، فقد سيطرت جماعة الإخوان المسلمين على الجماعة الإسلامية منذ العام 1976، لتصبح ذراعها الطلابي داخل جامعة الإسكندرية، وهو ما لم يوافق هوى لدى مجموعة من الطلاب الإسلاميين ذوي الاتجاه السلفي الذين تحلقوا حول داعية سلفي ينتمي لجمعية أنصار السنة المحمدية هو الشيخ حامد صديق، وبحسب الرواية الشائعة فقد كان لدى الطلاب السلفيين ملاحظات شرعية على جماعة الإخوان المسلمين تعذر معها أن يواصلوا العمل داخل الجماعة الإسلامية، مما دفعه إلى تأسيس كيان تنظيمي جديد أسموه بالتيار السلفي؛ كانت نواته الأولى مجموعة من طلاب كلية الطب في جامعة الإسكندرية، كان على رأسهم سعيد عبد العظيم، وياسر برهامي، ومحمد عبد الفتاح إدريس وأحمد فريد، وهم كلهم قد تحولوا إلى رموز دعوية وسلفية لتيار الدعوة السلفية في الإسكندرية، وتجمعهم حالياً العضوية في مجلس إدارة الدعوة السلفية، التي تحولت، عبر محطات

---

(4) مذكرات الداعية أحمد فريد موقع الدعوة السلفية.

كثيرة وشد وجذب مع السلطات الأمنية وحالة من الحظر القانوني والسماح الفعلي، إلى كيان سياسي كبير بعد ثورة يناير 2011 هذا الكيان يعبر عنه حزب النور الذي يعتبر بمثابة الذراع السياسي للتيار السلفي المنظم، وحصل على نسبة تقارب 25٪ من مقاعد مجلس الشعب المنحل، وهو ما جعله بمثابة ثاني الأحزاب المصرية نفوذاً بعد حزب الحرية والعدالة الذراع السياسي لجماعة الإخوان المسلمين.

### الدعاة الشعبيون

بالتوازي مع صعود تيار الدعوة السلفية في الإسكندرية في سبعينيات القرن الماضي، كانت جماعة أنصار السنة المحمدية تواصل عملها في أنحاء مصر المختلفة، فقد تربى في أحضان مساجدها عدد كبير من الدعاة، قيص لبعضهم أن يتحولوا إلى نجوم شعبيين يتبعهم الملايين، بدءاً من تسعينيات القرن الماضي ولعل أشهرهم الثلاثي محمد حسان ومحمد حسين يعقوب وأبو إسحق الحويني، الذين تحولوا إلى أيقونات دينية لدى البسطاء، وهو ما يعنى أن آرائهم وفتاواهم في القضايا المختلفة، ومنها بالطبع قضايا مثل بناء الكنائس والجزية وحق الأقباط في تولي المناصب، هذه الآراء تؤثر في الواقع الاجتماعي والسياسي، حتى وإن لم يكن لمن تصدر عنهم اتصال يومي ومباشر بالعمل السياسي.

## نماذج من فتاوى الدعاة السلفيين حول الأقباط

بشكل عام سنجد أن ثمة تشابهاً في فتاوى السلفيين تجاه قضايا

مثل الجزية وبناء الكنائس، بسبب وحدة المنبع الفكري، كما أشرنا سلفاً، وإذا جئنا لداعية مثل أبو إسحق الحويني مثلاً في ما يخص بناء الكنائس سنجد يقول: «في ميثاق عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه إذا هدمت كنيسة وسقطت لا ينبغي لها أن تجدد». وهو يوجه أسلوبه الساخر ليحرم تبشير المسيحيين بدينهم في الفضائيات. ويقول «إن هذا من علامات آخر الزمان»<sup>5</sup>.

أما الداعية السلفي فوزي عبدالله: فيقول: «يجب عليهم - المسيحيين - الامتناع عن إحداث الكنائس والبيع وكذا الجهر بكتبهم وإظهار شعارهم وأعيادهم في الدار، لأن فيه استخفافاً بالمسلمين، وهذا ما عاهدهم عليه عمر - رضي الله عنه - في كتاب عبدالرحمن بن غنم الذي اشتهر بالشروط العمرية»<sup>(6)</sup>.

### فرض الجزية

ما ينطبق على بناء الكنائس ينطبق على فرض الجزية، فيرى د ياسر برهامي أن «اليهود والنصارى والمجوس يجب قتالهم حتى يسلموا، أو يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وصاغرون أي أذلاء»<sup>(7)</sup>.

أما أبو إسحاق الحويني فيفتي ساخراً: «يجب أن يدفعها المسيحي - يقصد الجزية - وهو مدلل ودانه» - وهو تعبير يقصد منه

(5) فتاة الحكمة - برنامج مدرسة الحياة - مقطع منشور علي اليوتيوب.

(6) موقع صوت السلف (www.salafvoice.com) بتاريخ 13 أغسطس 2008م والموقع بإشراف المدرسة السلفية بالإسكندرية .

(7) برهامي، ياسر: فقه الجهاد، منشورات الدعوة السلفية، مصر، د. ت. ص 29

الخضوع والإذلال - شريط «الولاء والبراء». أما الداعية فوزي عبدالله أحد رموز السلفية في القاهرة فيقول «يجب عليهم أن يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون في كل عام»<sup>(8)</sup>.

### تحريم إلقاء السلام على المسيحيين

من القضايا التي شغلت حيزا واسعا من النقاش العام، قضايا قد تبدو فرعية وتافهة مثل بدء المسلم للمسيحي بالسلام، وجواز تهنئة المسيحيين بأعيادهم، وجواز الترحم على من مات منهم، وكذلك إبداء الحزن على وفاة مسيحي، وهي في الحقيقة قضايا جوهرية وهامة لأنها تعكس النظرة الحقيقية للمسيحيين المصريين، وما إذا كان يتم التعامل معهم كمواطنين كاملي المواطنة أم لا، في قضية بدء المسيحي بالسلام فتاوى متعددة منها على سبيل المثال فتوى الداعية السلفي محمود المصري والذي أفتى بأنه لا يجوز بدؤهم - يقصد غير المسلمين - بالسلام ولا حتى القول لهم أهلا أو سهلا لأن ذلك تعظيم لهم<sup>(9)</sup>. أما محمد إسماعيل المقدم رئيس مجلس إدارة الدعوة السلفية في الإسكندرية ورمزها الفقهي الأشهر فيبرر الفتوى ذاتها قائلا: «أن الهدف هو إظهار عزة المسلمين وذلة الكفار».

### عدم تهنئة الأقباط بأعيادهم

في هذه القضية يقول الداعية صفوت الشوايفي، أحد رموز

---

(8) موقع صوت السلف بتاريخ 13 أغسطس 2008. (www.salafvoice.com).

(9) أنظر: أبو عمار، محمود المصري: تحذير الساجد من أخطاء العبادات والعقائد، مكتبة الصفا، د.ت.

جمعية أنصار السنة المحمدية: «الشرعية قد حرمت علينا أن نشارك غيرنا في أعيادهم سواء بالتهنئة، أو بالحضور أو بأي صورة أخرى، وجاءت الآثار تنهي غير المسلمين عن إظهار أعيادهم بصفة خاصة أو التشبه بالمسلمين بصفة عامة ومن أشهرها ما ثبت عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه بسند جيد في بالشروط العمرية».

أما أبو محمد بن عبد الله بن عبد الحميد الأثري فيقول: «لا يجوز أبدا أن تهنئ الكفار ببطاقة تهنئة أو معايدة ولا يجوز لك أيضا أن تقبل منهم بطاقة معايدة بل يجب ردها عليهم ولا يجوز تعطيل العمل في هذا اليوم - يقصد عيدهم»<sup>(10)</sup>.

أما الداعية مصطفى درويش فيقول: «إن تهنئة النصارى بأعيادهم حرام وفقا لابن تيمية وابن القيم» وبعد ذلك يوجه سؤالاً للمفتي «هل يحق لمسلم أن يذهب إلى النصارى في كنائسهم مهنئاً لهم بأعيادهم هذه وما يعتقدونه في هذه الأعياد»؟<sup>(11)</sup>.

أما الكاتب في المجلة نفسها، التي تعتبر لسان حال جمعية أنصار السنة المحمدية، «علي عيد» فينتقد مسئولى الأزهر والأوقاف، وذلك لتوجيههم التهاني للأقباط بمناسبة «عيد القيامة المجيد»، وأن ذلك يخالف العقيدة الإسلامية ومحرم شرعا وينال من سلامة العقيدة الإسلامية<sup>(12)</sup>..

(10) مجلة التوحيد العدد (8) المجلد 23 تحت عنوان الاحتفال برأس السنة ومشابهة أصعاب الجحيم، ص. 20.

(11) مجلة التوحيد العدد (9) ص. 62 المجلد 28 تحت عنوان «سؤال في رسالة إلي فضيلة المفتي» ص. 62.

(12) علي عيد، عيد القيامة المجيد ومسائل العلماء، مجلة التوحيد العدد 9 ص. 30.

## عدم القصاص للمسيحيين

تعتبر هذه القضية من أهم القضايا المتعلقة بحقوق المواطنة، والتي يري نشطاء وحقوقيون أقباط أنها تنعكس على كثير من الأحكام القضائية التي يتهم فيها مواطن مسلم بقتل مواطن قبطي، ومن أمثلة الفتاوى السلفية في هذه القضية فتوى الداعية أبو إسحاق الحويني التي يقول فيها: «إن أدلة الرأي القائل بعدم قتل المسلم بالكافر - يعني غير المسلم مطلقا - أقوى ألف مرة من أدلة الأحناف وأن هذا الرأي يكاد يصير إجماعا وهو ينتقد فتوى الشيخ محمد الغزالي القائلة بقتل المسلم بغير المسلم ورده لحديث «لا يقتل مسلم بكافر». لأنه معلول ومخالف للقرآن الذي يقول «النفس بالنفس» شريط تمام المنة في الرد على الغزالي.

## تحريم الوظائف المهمة عليهم

«أجمع العلماء على أن غير المسلم لا يجوز له أن يتولي الولايات العامة مثل: قيادة الجيش ولا حتى سرية من سراياه ولا يجوز أن يشتركوا في القتال ولا يتولوا الشرطة ولا أي منصب في القضاء ولا أي وزارة. والمساواة المطلقة بين مواطني البلد الواحد قول يناقض الكتاب والسنة والإجماع»<sup>(13)</sup>.

---

(13) موقع صوت السلف لسان حال الدعوة السلفية بالإسكندرية 22 أغسطس 2009.



## الطعن في زعماء الأقباط

إلى جانب الفتاوى المباشرة، والتي تنطوي في بعدها الثقافي والاجتماعي على انتقاص واضح لحقوق غير المسلمين والمسيحيين في المواطنة؛ يشيع في الخطاب السلفي نوع من أنواع التخوين للأقباط أو لبعض الشخصيات القبطية، ونجد طعنا في البابا شنودة الثالث، بابا الإسكندرية، وكيف أن ما يحفظه من القرآن والسنة ليس عن إيمان، وإنما لكي يحارب أو يناور به، وكيف أنه اقترح العام الماضي اشتراك المسلمين والنصارى في تأليف كتب مشتركة في الدين وكيف رفضت هذه الدعوة التي تحمل بين طياتها خطورة على الإسلام وأبنائه<sup>(14)</sup>.

ويسخر صفوت الشوا في من البابا شنودة ووصفه بالعلامة البابا شنودة وكذلك مجلة الإذاعة والتلفزيون لأخذها رأيه في الموسيقى والغناء<sup>(15)</sup>. وفي شريط نظرة في تاريخ العقيدة 2 لمحمد إسماعيل المقدم ستجد اتهاماً للمصري الوحيد الذي شغل منصب الأمين العام للأمم المتحدة بأنه (بطرس غالي خبيث، خائن مجرم وهو خصم للإسلام والمسلمين).

وينتقد أحمد فهمي، رئيس التحرير مجلة التوحيد السلفية، مسئولى وزارة التربية والتعليم، وذلك بسبب ورود سؤال في امتحان النقل للفصل الدراسي الأول يناير 1992 للصف الثاني الإعدادي بالإدارة

---

(14) مجلة التوحيد، العدد 3 المجلد 6 ص 7.

(15) الشوا في صفوت: مجلة التوحيد العدد 5 المجلد 28 ص 6.

التعليمية بكفر الشيخ يقول: قارن بين أسباب اختيار أبي بكر الصديق خليفة للرسول وأسباب اختيار الدكتور بطرس غالي لمنصب الأمين العام للأمم المتحدة؟ فيقول من هو بطرس غالي بجوار أبي بكر؟ صليبي من الذين يقولون إن الله هو المسيح ابن مريم<sup>(16)</sup> يوضع اسمه في مقارنة مع أفضل هذه الأمة المسلمة بعد رسول الله «صلي الله عليه وسلم» ولن؟ نصبية في الثانية عشرة أو الثالثة عشرة من أعمارهم! ألا يستحق الأمر عزل واضع السؤال وكل من أجازوه من وظائفهم التربوية؟ وتحت عنوان «شعوبية سلامة موسى تطل برأسها من جديد» بقلم: زغلول عبدالحليم عبد الله جاء فيه: سلامة موسى لا يستحق أن تشر له هيئة الكتاب كلمة واحدة من هو تعيس الحظ الذي فكر أن يجعل سلامة موسى من قادة الفكر<sup>(17)</sup>.

## فقه العنف قديم

وتحت عنوان «الإسلام يدعو إلى سلامة الجبهة الداخلية» فستجد مقالاً لرئيس تحرير مجلة التوحيد يتهم فيه مسيحيي مصر؛ بأنهم يحاولون تكثير عدد الكنائس في مصر، ويدعون لعدم تحديد النسل بالنسبة لهم وفي الوقت نفسه يشجعون المسلمين على ما منعوا أنفسهم منه، ومحاولة التوسع في بناء العمارات والمنازل وشراء الأراضي والمحلات.. لتحويل مصر عن إسلامها إلى كيان صليبي متكامل واستمالة بعض شباب

(16) فهمي، أحمد: مجلة التوحيد العدد (9)، المجلد 20 ص 33.

(17) عبد الله، عبد الحليم زغلول: شعوبية سلامة موسى تطل برأسها من جديد، مجلة التوحيد، العدد (11) المجلد 27، ص 48.

الجامعة وافتتاح المدارس الخاصة التي ترغب الأولاد في الدين الصليبي وافتتاح وتنشيط المستشفيات ودور العلاج الصليبية لممارسة التبشير من خلالها<sup>(18)</sup> ثم يقول تعليقاً على أحداث هذه الفتنة الطائفية، رب ضارة نافعة فإن هذه الأحداث قد أثبتت لنا أن شباب الأزهر وشباب الإسلام عامة ما يزال بخير، وأن صحوة الأزهر قد تعود وتدوم.

وتحت عنوان «تعال معي لنعرف السر» يوجه محمد جمعة العدوي نقداً لقصيدة الشاعر علي الجارم الذي دعا إلى الوحدة الوطنية جاء فيه:

غدا الصليب هلالاً في توحيدنا      وجمع القوم إنجيل وقرآن<sup>(19)</sup>

كما ينتقد جمعة قرار وزارة الأوقاف المصرية ترميم الكنائس التي تهدمت بسبب حرب أكتوبر على نفقة الوزارة معتبراً أن هذا الإجراء مخالف للشرع<sup>(20)</sup>. وينتقد أيضاً دعوة «الإخاء الديني»، لأنها الدعوة التي تدعو لها الصليبية في مصر. ينتقد موقفه حينما كان وزيراً للأوقاف حيث منح نصارى مصر كثيراً من الأرض الخلاء الموقوفة على المسلمين ليقيموا عليها «كنائس وأديرة»<sup>(21)</sup>.

---

(18) مجلة التوحيد العدد 4 المجلد 8 ص1

(19) العدوي، محمد جمعة: تعال معي لنعرف السر، مجلة التوحيد، العدد 3 المجلد 7 ص 33.

(20) مجلة التوحيد، العدد 6 المجلد 8 ص 37.

(21) مجلة التوحيد العدد 6 المجلد 9.

## نماذج أخرى من فتاوى التكفير والكرهية ضد المسيحيين

تحت عنوان «مسلم يبشر بالمسيحية» بقلم مجلة التوحيد جاء فيه: اتهام صريح للصحفي أنيس منصور بأنه يبشر للمسيحية، وذلك بسبب مقاله المنشور بالأهرام بتاريخ 18-4-1986، والذي قال فيه: إنه كان يتردد على «دير الدومنيكان» بالعباسية ليدرس الفلسفة المسيحية، ومدح في الرهبان وصفائهم وعلل ذلك بأنهم بعيدون عن الناس وأن الأديرة هي جنات في الأرض فانقذت المجلة أنيس منصور للآتي: كيف يمدح الرهبان بالصفاء والنور؟ وكيف يصف الأديرة بأنها جنات على الأرض؟ وكيف يتخذ له أصدقاء من الرهبان وهم على دين باطل؟<sup>(22)</sup>.

وتحت عنوان «المفتي في مالطا» بقلم مجلة التوحيد جاء فيه: استنكار أن يذهب مفتي الجمهورية د. محمد سيد طنطاوي إلى مالطا بمرافقة د. بطرس غالي لحضور مؤتمر «الصلاة من أجل السلام»<sup>(23)</sup>. وتحت عنوان «الفتاوى» بقلم: الشيخ صالح الفوزان جاء فيه: لا يجوز محبة ومودة الجار المسيحي لأنه عدو الله؛ أما حسن الجوار فهو من أمور التعامل الدنيوي والترغيب في الإسلام. وتحت عنوان «الفتاوى» بقلم الشيخ صالح الفوزان جاء فيه: لا يجوز تهنئة اليهود والنصارى بأعيادهم لأنها أعياد باطلة وكفرية والله أوجب علينا معاداتهم والبراءة منهم. وتحت عنوان «الفتاوى» بقلم لجنة الفتوى بالمرکز العام جاء فيه: لا يجوز أن يعطي البنك المركزي

(22) مجلة التوحيد، عدد 10، مجلد 14، ص 38.

(23) مجلة التوحيد، العدد (5) المجلد 20، ص 37.

إجازة للمسيحيين في عيد القيامة.

وتحت عنوان «كلمة التحرير» بقلم رئيس التحرير جاء فيه: باسم الوحدة الوطنية يزداد النفوذ الصليبي ويجد من يدافعون عنه. وتحت عنوان أعياد الكفار وموقف المسلم منها بقلم إبراهيم بن محمد الحقييل جاء فيه: تنظيم الألعاب الأولمبية في بلاد المسلمين حرام لأن أصلها عيد وثني من أعياد اليونان وكونها تحولت إلى مجرد ألعاب لا يلغي كونها عيداً وثنيا باعتبار أصلها واسمها<sup>(24)</sup>.

## عيد العمال حرام

يجب عدم الإهداء - للمسيحيين - أو إعانتهم على عيدهم ببيع أو شراء. يجب اجتناب المراكب التي يركبونها لحضور أعيادهم. يجب عدم تهنئتهم بعيدهم. لا يجوز الإهداء لهم في عيدهم. تحت عنوان فتاوى «ابن عثيمين» جاء فيه: - لا يهنئ العامل زملاءه غير المسلمين بأعيادهم<sup>(25)</sup> وتحت عنوان: من فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالسعودية جاء فيه: لا يجوز مشاركة - غير المسلمين - في تشييع جنازتهم.

على أن النفوذ السلفي ليس قاصراً على المناابر التي تعبر عن الكيانات السلفية فقط، فيمكن أن تلمح ظلاً قوياً له في جبهة علماء الأزهر التي تعبر بالأساس عن العلماء الأزهريين المعارضين لتوجه رأس المؤسسة؛

(24) انظر: مجلة التوحيد، العدد (4)، المجلد 25، ص 36. أنظر أيضاً: العدد (4) المجلد 27 ص 36. العدد (6)

المجلد 28 ص 6. العدد 1 المجلد 7 ص 6. العدد (10) المجلد 28 ص 29.

(25) مجلة التوحيد، العدد 11 المجلد، ص 30 - 51.

وتضم خليطا متنوعا من العلماء الأزهريين المنتمين للفكر السلفي، ففي بيان أصدرته الجبهة<sup>(26)</sup>.

يوم 12-9-2010 إبان أزمة «كاميليا شحاتة»، وهي زوجة لقس مصري أشهرت إسلامها إثر خلاف زوجي، وتحولت عنوانا لأزمة سياسية واجتماعية كبيرة وممتدة سنجد الجبهة تصدر بيانا تقول فيه: الكنيسة اليوم معلم من معالم التخريب للوحدة الوطنية وتهديد الأمن. وإلي أن يقوم عقلاء النصارى بما توجبه عليهم الأعراف المستقيمة نحو شيطانهم الأكبر أخذا على يديه. على جميع المسلمين من الآن لزوم المقاطعة للمصالح المسيحية، خاصة المصالح الاقتصادية، فلا يشتري من الصيدليات والمستشفيات والعيادات الخاصة التي يمتلكها النصارى أو يعملون بها.

مقاطعة محال المصوغات والحلي من ذهب وغيره، وهي كثيرة ومنتشرة للنصارى في مصر، ومقاطعة محال الأثاث والموبيليا التي يمتلكها هؤلاء النصارى. ومقاطعة مكاتب المحاماة وأمثالها من المكاتب الهندسية والمحاسبة. فإن أصرت الكنيسة بعد ذلك على لزوم موقفها من الدولة والملة، فإننا ننذرهما بالخطوة الثانية التي ستكون إن شاء الله هي الدعوة إلى المقاطعة الاجتماعية للنصارى جميعاً في مصر وإجائهم إلى ضيق الطرق بمنع المساكنة، وتجريم المجاملة، وعدم بدئهم بالسلام على وفق ما قضى به.

---

(26) مجلة التوحيد: العدد 10 المجلد 33 ص 61.

إن هذا البيان الداعي لمقاطعة المسيحيين كان محل ترحيب وتحفظ من منظر الدعوة السلفية د ياسر برهامي الذي سئل عن رأيه في البيان فعلق قائلاً: ما رأيكم في فتوى جبهة علماء الأزهر بخصوص مقاطعة النصارى؟<sup>5</sup> الجواب: «الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، أما بعد: فبيان جبهة علماء الأزهر بيان ممتاز وقوي، وأتحفظ على بعض ما ذكره تحت عنوان (المقاطعة الاجتماعية)، حيث جعل منها عدم بدئهم بالسلام ونحوه مشيراً -أي البيان- إلى أن هذا النوع من المقاطعة لا يجوز إلا مع المحاربين. ويعلن ياسر برهامي اختلافه مع رؤية جبهة علماء الأزهر قائلاً:

والصحيح أنها-أي المقاطعة- لكل كافر، لعموم قول النبي صلي الله عليه وسلم: «لا تبدءوا اليهود ولا النصارى بالسلام، فإذا لقيتم أحدهم في طريق فاضطروه إلى أضيقه».

## الضفة الأخرى

في كل الأحوال، لا يمكن اختصار العلاقة بين السلفية والأقباط في الفتاوى الفقهية؛ التي يتعلل السلفيون بأنهم ليسوا أصحابها، وإنما مجرد ناقلين لها عن كبار الفقهاء مثل ابن تيمية، وابن القيم، فقد جرت في النهر مياه كثيرة منذ قيام ثورة يناير 2011 ودخول السلفيين إلى المجال السياسي العام، وظهور أكثر من حزب سياسي يعبر عن السلفيين، ووجود مقاربات فكرية في برامج هذه الأحزاب للشأن القبطي، وتكرار ظهور المتحدثين السلفيين في وسائل الإعلام المختلفة وهو الأمر الذي لم يكن متاحاً من قبل، هذا الأمر الذي أتاح نوعاً جديداً من الخطاب تجاه

الأقباط، يحاول الالتفاف أحيانا أو الطمأنة أو السخرية في أحيان أخرى، لكنه في كل الأحوال لا ينطوي على صرامة الفتاوى الفقهية الجامدة، ولا على أحكامها القطعية لكنه أيضا لا ينطوي على اعتراف بحقوق المواطنة الكاملة للأقباط.

في الحقيقة، بخلاف الموقف الفقهي، فإن ثمة نظرة سياسية من السلفيين المصريين المعاصرين، الذين كانوا محجوبين عن الشرعية طوال سنوات حكم الرئيس السابق مبارك، في حين كان الأقباط - من وجهة نظر السلفيين المعاصرين يتمتعون بنفوذ سياسي كبير ملتجئين بالحماية الأمريكية والضغط. ويضرب السلفيون أمثلة على ذلك بما يسمونه «مسألة اختطاف النساء الأقباط ممن أسلمن ووضعهن رهن الاعتقال الكنسي في الأديرة»، بما لا يتيح حتى لأجهزة الدولة الرسمية الوقوف على حقيقة ما يتعرضن له من استجابات أو حتى إكراه، وهو ما حصل مع «وفاء قسطنطين» و«كاميليا شحاتة» وطالبتى الطب المسيحيتين (تريزا إبراهيم) و(ماريان عياد) اللتين اعتنقتا الإسلام، وجرى تسليمهما إلى مطرانية الفيوم في فبراير 2010. ما حدا بالسلفيين، بناء على هذه المواقف، وصف الأقباط بالأقلية التي صارت «فوق القانون».

ومن بين ما يعده السلفيون انبطاحا للدولة، أمام نفوذ الكنيسة في عهد مبارك، حادثة تدخل الكنيسة في ما يصدره الأزهر ومجمع البحوث الإسلامي من مؤلفات وأبحاث شرعية، كما حدث مع كتاب «تقرير علمي» للدكتور محمد عمارة، الذي طالبت الكنيسة بمصادرته وهو ما كان بالفعل. وقرر مجمع البحوث الإسلامي - وهو أعلى هيئة فقهية في الأزهر - سحب الكتاب الصادر عنه معللاً القرار بـ «ما فهمه بعض الإخوة المسيحيين» بأن



ما جاء فيه «هو إساءة إلى مشاعرهم»! مشدداً على أن الأزهر يسره في هذا الصدد «أن يستجيب لرغبة الإخوة المسيحيين».

أيضاً رفضت الكنيسة الانصياع لأحكام القضاء في مسألة حق الأقباط في الزواج الثاني. ففي رده على قرار المحكمة الإدارية برفض الطعن المقدم منه وإلزامه بالتصريح لأقباط مطلقين بالزواج، قال البابا شنودة: إنه لا يأخذ أوامر من جهات مدنية، لأن الأقباط يؤمنون بتعاليم الدين فقط، وحذر الكهنة من تزويج أي شخص بناء على قرار المحكمة، وطالبهم بعدم الخضوع لأية تهديدات من أي نوع، قائلاً حينما يطلب منكم أي شخص هذا الأمر قولوا له «الموضوع دا مع البابا شنودة».

وكانت تصريحات صدرت عن الأنبا بيشوي، سكرتير المجمع المقدس للكنيسة الأرثوذكسية المصرية جاء فيها: «إن الأقباط هم أصحاب مصر الأصليين وإن المسلمين ضيوف»! وقد أثارت هذه التصريحات جدلاً كبيراً في وقتها. كما صدرت مثل هذه المواقف عن ممثلي الكنيسة القبطية الأرثوذكسية في عدة مناسبات سابقة، كما في محاضرة الأنبا توماس في الولايات المتحدة الأمريكية.

قدمت هذه المواقف للسلفيين، ولغيرهم من شرائح المجتمع المصري، دليلاً، على التمييز الحاصل للكنيسة أمام سلطات الدولة في مقابل ما كان يعانيه الإسلاميون وقوى سياسية وحزبية من تضيق ومطاردة. وإلى جانب نفوذ الكنيسة، في الداخل، كانت حالة الاستياء مستقرة في نفوس السلفيين من ممارسات أقباط المهجر في الخارج، وهو الاسم الذي باتت تعرف به إعلامياً مجموعات الناشطين من أقباط مصر

في الخارج، الذين يعيش أكثرهم في الولايات المتحدة ودول الاتحاد الأوروبي وكندا، وكانوا قد اتخذوا مما أسموه «القضية القبطية»، لافتة كبيرة ووسيلة لإقامة تجمعات سياسية وإعلامية متحالفة مع عدد من القوى والمنظمات الغربية. وعمل هؤلاء على الترويج لما وصفوه بـ«اضطهاد الأقباط في مصر وأسلمتهم بالقوة»، وبدعم من الاتحاد الأوروبي، والكونجرس الأمريكي، والبيت الأبيض، والفاثيكان، شكلوا ما يشبه جماعات ضغط (لوبي) لدفع الحكومة المصرية إلى تبني سياسات معينة وسن قوانين وتشريعات لمصلحة الأقباط.

لا حدود لمطالب أقباط المهجر، حسبما تنقله صحفهم، ومواقع الإنترنت التي يديرونها، وما تخرج به مؤتمرات عديدة يعقدونها من وقت لآخر في العواصم الغربية، منها: إلغاء المادة الثانية من الدستور التي تنص على أن «مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع»، وهو أول توصيات مؤتمر أقباط المهجر بالنمسا 2009. وأيضا إصدار قانون موحد لدور العبادة، كما يطالب المهجريون بكوتا للأقباط ثابتة في مجلس الوزراء، وتعيين رئيس وزراء قبطي، وتعيين نصف المحافظين، وإلغاء خانة الهوية الدينية من جميع الأوراق والوثائق الرسمية، والتميز الإيجابي للأقباط بتعويضهم عما يسمونه «سني القهر والذل والاضطهاد» التي تعرضوا لها في مصر، إلى غير ذلك من المطالب. لهذا شعر الإسلاميون، ومن بينهم السلفيون، بوجود لوبي قبطي في مصر مبارك، تتبدى ملامحه مع توالي بعض الأحداث الداخلية يتشكل من مجموعة من رجال المال، وعدد من رجال الكنيسة.

كانت آخر الأحداث التي عمقت من الهوة، الموجودة بالفعل بين

السلفيين والأقباط في حكم مبارك، حادثة تفجير كنيسة «القديسين» في الساعات الأولى من العام 2011. وهو الحادث الذي وجهت أصابع الاتهام فيه من قبل الأجهزة الأمنية، في ذلك الوقت، إلى السلفيين في الإسكندرية، وجرى اعتقال عدد كبير منهم ولقي بعض شبابهم حتفه جراء التعذيب وعلى رأسهم الشاب السلفي «سيد بلال» الذي توفى بمقر أمن الدولة بالإسكندرية جراء التعذيب.

من جانبه ناشد البابا شنودة الثالث الحكومة المصرية أن تعمل على معالجة ما أسماه «معاناة المسيحيين المصريين»؛ والقضاء على أسباب تنامي الصراع الطائفي في مصر. وذكرت العديد من وكالات الأنباء أن مستشار البابا شنودة، ورئيس المركز المصري لحقوق الإنسان، نجيب جبرائيل، كان قد اتهم كبار الدعاة والعلماء المسلمين بأنهم المسئولون عن التدهور الطائفي، بسبب شحن نفوس المواطنين بإشاعات تخزين أسلحة وذخائر في الكنائس. وذكر في هذا السياق مقابلة تلفزيونية أجراها المفكر الإسلامي الدكتور محمد سليم العوا على قناة (الجزيرة) . ودارت حول اتهامات موجّهة للأقباط في مصر، مثل التبشير بين المسلمين، وتخزين السلاح في الكنيسة. كما كان العوا قد سبقها بتقديم حلقات عبر قناة الجزيرة عن الفتح الإسلامي لمصر. وقد علّق متابعون أنّ هذه الحلقات إنما أتت كردّة فعل على تصريحات الأنبا بيشوي ضدّ المسلمين التي قال فيها إنّ مصر ملكٌ للأقباط وأنّ المسلمين ضيوفٌ عليهم.

وكانت «الدعوة السلفية» قد أدانت الحادث في أول بيان رسمي يصدر عنها لوسائل الإعلام، واعتبرت (يوم 1 يناير/كانون الثاني) 2011) هذا التفجير «مفتاح شر على البلاد والعباد»، يعود بالمفاسد على

المجتمع كله، ويفتح الباب لاتهام المسلمين والإسلام نفسه بما هو برئ منه. وقالت «الدعوة السلفية: إن المنهج الإسلامي الذي تتبناه - والقائم على الدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة- يرفض هذه الأساليب التي تخدم فقط أهداف من لا يريدون بمصرنا خيرًا.

وذكر السلفيون بالتعايش الذي وجد منذ قرون بعيدة بين المصريين، مسلمين وأقباطًا، ف «تعايشوا في تسامح وأمان - رغم اختلاف عقائدهم- خلال القرون الطويلة باستثناء حوادث نادرة، لا تكسر القاعدة بل تؤيدها». مشيرين إلى وتيرة هذه الأحداث التي أخذت في التزايد منذ أربعة عقود، لأسباب «يسهل تتبعها لمن أراد أن يعالج الأزمة بطريقة علمية وموضوعية وعادلة»، على حد ما جاء في البيان.

كما أدان السلفيون «المطالبات بالتدخل الخارجي في شئون البلاد»، في إشارة منهم إلى بعض أصوات المهجر التي نادى بتدخل قوى خارجية كأمريكا وإسرائيل لحماية الأقباط في مصر. كما أدان البيان «اتخاذ هذا الحادث مبررًا للاعتداء على المسلمين في أنفسهم أو أموالهم أو مساجدهم». كما استنكرت الحادث قيادات سلفية أخرى. فأعلن الشيخ أبو إسحاق الحويني، على موقعه الرسمي على الانترنت، أنّ هذا الحادث «لا يجوز شرعاً»، وأن المقصد منه زرع فتنة في البلاد. وكذلك ندّد علماء آخرون من السلفية بالعملية، مثل الشيخ محمد حسان في مقطع مصوّر له بُثّ عبر الانترنت وهو مأخوذ من قناة «الرحمة».

ولم تكد الأيام تنهي الجدل الناشئ داخل المجتمع على خلفية أحداث «القيديسين»، حتى اشتعلت ثورة 25 يناير، وتفاخر زعماء السلفية

بان السلفيين حموا الكنائس في أيام الثورة، وفي غياب سلطة الدولة مع شيوع تحليلات تحمل النظام السابق مسئولية الفتنة الطائفية، إلا أن هذه الحالة من السلام المؤقت سرعان ما تبخرت مع الجدل الذي نشأ مبكراً حول الدستور القادم للبلاد، وكان قد طغى قبل رحيل مبارك بأيام. فقد علت أصوات قبطية، خصوصاً المحامي نجيب جبرائيل ورجل الأعمال نجيب ساويرس، تطالب بإلغاء مادة الشريعة الإسلامية من الدستور الجديد. كما تقدمت مجموعة من الشخصيات القبطية بمذكرة إلى نائب الرئيس، في هذا الوقت، اللواء عمر سليمان (ت 2012)، تطلب المشاركة في الحوار الوطني الذي بدأه مع عدد من القوى السياسية من أجل طرح رؤيتهم الخاصة. وقال الناشطون ومن بينهم المحامي، نجيب جبرائيل، إن الأقباط «عانوا مناخاً شديداً الظلم ما أدى إلى إقصائهم عن المشاركة في صنع القرار». مشددين على «ضرورة إحداث تعديلات دستورية» تؤكد على علمانية الدولة، في تلميح لضرورة إلغاء المادة الثانية من الدستور. وخلال مداخلة مع قناة «بي بي سي» أكد جبرائيل على ضرورة النظر فيما وصفه بـ «مطالب الأقباط في مصر» مهددا بتنظيم مظاهرات قبطية حاشدة في حال جرى تجاهلها.

وهو ما رد عليه سلفيو الإسكندرية بإقامة عدد من المؤتمرات الحاشدة، في مختلف المحافظات، تؤكد على الهوية الإسلامية للدولة. وفي 8 فبراير (شباط) 2011، قبل رحيل مبارك بثلاثة أيام، حذرت «الدعوة السلفية» في الإسكندرية من المساس بالمادة الثانية من الدستور المصري، التي تنص على أن «الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع». ودعت إلى تفعيلها

بمراجعة التشريعات المخالفة للشريعة كافة. وقال السلفيون: «إن الأمة لم تختَر هذه المادة لتبقى حبيسة الأوراق لمُدَّة أكثر من ثلاثين سنة»، كما دعوا إلى إطلاق حملة لجمع توقيعات مليونية للتأكيد على عدم المساس بها.

جاء ذلك خلال مؤتمر حاشد حضره ما يقرب من 100 ألف شخص إلى جانب عدد لاف من الشيوخ والدعاة الإسلاميين، بهدف التأكيد على هوية مصر الإسلامية في ظل الإعداد لتعديل الدستور و«تحرش البعض» بالمادة الثانية منه.

وتصدرت توصيات المؤتمر الذي تحدث فيه كل من: د. محمد إسماعيل المقدم، ود. ياسر برهامي ود. سعيد عبد العظيم، ود. أحمد فريد، التأكيد على هوية مصر: «كدولة إسلامية، مرجعية التشريع فيها إلى الشريعة الإسلامية». ورأى الدعاة السلفيون أن هذه مسألة «تحتّمها عقيدة الأمة وعقدّها الاجتماعيّ، فضلاً عن دُستورها وتاريخها عبر خمسة عشر قرناً»، واعتبروا أن كل ما يخالف الشريعة الإسلامية في نصوص التشريع «يُعدّ باطلاً».

ورأى السلفيون أن «الأمان الحقيقيّ» للأقباط في مصر يتمثل «في الشريعة»، وليس في رفع الشعارات «كالمواطنة وإلغاء خانة الديانة من البطاقة وإلغاء صفة الدولة الإسلامية». ودلّوا على ذلك بالتعاون الذي قام بينهم وبين الأقباط خلال الأحداث، وما قاموا به من حماية ممتلكات الأقباط، وأنّ أحداً منهم لم يتعرض -في وسط الغياب الكامل لسلطة الدولة والأمن- لأي أذى، «حتى كانت مشاركة أفرادهم في توزيع بيانات

الدعوة السلفية بأنفسهم وطلب الحماية منهم ضد المجرمين الذين لا يُفَرِّقُونَ بين مالٍ مُسْلِمٍ أو نَصْرَانِيٍّ»، حسبما جاء في البيان.

وبعد نجاح الثورة، التي أدت إلى إسقاط مبارك، بدأ الاشتباك سريعاً بين السلفيين والأقباط من خلال إشاعات، واتهامات للسلفيين بحق الأقباط روجت لها الصحف ووسائل الإعلام. خاصة حادثة قطع أذن قبطني بقنا، وهي الحادثة التي ثبت براءة السلفيين منها فيما بعد، وإشاعة أخرى تقول أن السلفيين سوف يعتدون في الشوارع والميادين على أي امرأة غير منتقبة ولو كانت قبطية، وهي إشاعة جرى تناقلها عبر رسائل المحمول يوم 29 مارس (آذار) 2011 بهدف خلق حالة من الفزع والذعر غير المبرر داخل المجتمع المصري من السلفيين.

وهي اتهامات قابلها بعض السلفيين بالسخرية من كثرة رواجها بحقهم. وقد كتب أحد السلفيين ساخراً يحكي قصة من وحي خياله، وفي اللهجة الدارجة، نشرها بالمنتديات ومواقع التواصل الاجتماعي، جاء فيها: «نصراني داس على قشرة موز واتزحلق ورجله انكسرت، سأل: مين اللي رما (ألقى) الموزة دي؟ قالوا: الواد بولس، طيب مين اللي اداله (أعطى له) الموزة؟ الرد: أبوه. طيب من أين اشترى الموز؟ من عند حنا الفكهاني (بائع الفاكهة). اممم طيب حنا الفكهاني بيتعامل مع أي تاجر؟ بيتعامل مع مايكل من شبرا. طيب مايكل بيتعامل مع أي تاجر؟ بيتعامل مع الشيخ أحمد السلفي. يا نهار أسود السلفي كان هيموتي». ثم تنشر الأخبار في وسائل الإعلام: «سلفي يكسر رجل مسيحي بسبب قشرة موز».

وفي أعقاب ما عرف بـ «أحداث ماسبيرو»، التي اندلعت بين قوات

الجيش وعشرات من الشباب القبطي في أكتوبر (تشرين الأول) من العام 2011 على خلفية كنيسة «المريناب». أدانت «الدعوة السلفية» الاعتداء الذي جرى على «القوات المسلحة»، و«الشرطة المصرية»، والممتلكات العامة والخاصة، والمطالبات بالتدخل الأجنبي، خلال الأحداث، وقالت في بيان لها إن هذه التجاوزات تؤكد وجود تواطؤ بين أطراف داخلية وخارجية تستهدف إدخال مصر إلى حالة الفوضى الخلاقة التي لا تصنع إلا الدمار.

وحذرت في بيان لها الحكومة من التعجل في «سلق» أي قوانين، ولترك هذا الأمر للبرلمان المنتخب؛ فلا يوجد أي وجه للتعجل في إصدار أي تشريع دون مناقشة مجتمعية مستفيضة لدراسته من كل الوجوه، في إشارة إلى ما تردد وقتها بشأن قانون دور العبادة الموحد الذي يطالب به الأقباط.

وقال السلفيون: نحن نعتبر الدعوة للتدخل الأجنبي (وهي دعوات أطلقها بعض الأقباط) خيانة عظمى يجب تقديم من يطالب بها للمحاكمة العاجلة؛ ونحذر كل القوى الأجنبية من أي محاولة للتدخل في شؤون مصر، فالمصريون جميعاً قادرون على حماية بلدهم، بما فيها أماكن عبادة الأقباط، والمنشآت الحيوية، بل ستواجه محاولات التدخل بكل حسم من المصريين جميعاً «جيشاً وشعباً، مسلمين وأقباط».

وطالبت «الدعوة» بإجراء تحقيق فوري وعاجل تعلن نتائجه، ويُحاسب من تثبت إدانته. وقالت الجماعة التي تتخذ من الإسكندرية مركزاً لها: إن المسيحيين في مصر جزء من نسيج المجتمع المصري، وحقوقهم أساس ضمانها التزام الأغلبية المسلمة بإسلامها، الذي يأمرهم



برعايتهم، ومنع الاعتداء عليهم، وكفالة حرية اعتقادهم وعبادتهم. ومن ثم فعليهم أن «يحذروا من الوقوع فريسة لمن يحاولون توظيفهم؛ لتنفيذ مخططات لا تريد الخير لوطنهم».

وحول ما تردد من رغبة الولايات المتحدة في إرسال قوات لحماية الكنائس في مصر، قالت الدعوة السلفية: على أمريكا أن تدرك أن تاريخها وحاضرها العنصري لا يسمح لها بتمثيل دور حامى الأقليات في العالم، وعليها أن تعلم أن وجود أي قوات أمريكية في بلادنا يعني أنها ستعامل بما عُمِلت به «القوات الفرنسية»، و«الإنجليزية» في القرنين الماضيين، ولتسأل التاريخ يخبرها. وأضاف البيان: يا ليت أمريكا تبذل شيئاً من جهودها في حماية النساء والأطفال، والمقدسات التي تُنتهك يومياً بواسطة ربيبتها «إسرائيل».

قال السلفيون: إن الأزمة لم تكن قط أزمة حراسة كنيسة، والمظاهرات اندلعت بعيداً عن أية كنيسة وحماها الجيش رغم التجاوزات اللفظية التي كانت فيها؛ حتى بدأ العنف من المتظاهرين. وأضاف بيانهم أن بناء الكنائس ينظمه قانون خاص كما هو الحال في كل دول العالم، ومنها: أمريكا - التي تحاول بسط حمايتها على أقباط مصر - وإذا افترضنا وجود مطالبات بتغييره فهذا لا يعني إسقاطه، وعلى من يريد تغييره أن يرفع طلبه إلى المجلس التشريعي المنتخب.

وقالت الجماعة إن أزمة «المريناب» معروضة أمام القضاء، وكان ينبغي انتظار تحقيقات القضاء في المسألة، ولكن تصوير الأمر على أنه عنف طائفي ممنهج ضد نصارى مصر أمر في غاية الكذب؛ لاسيما مع

تبرؤ نصارى «المريناب» ممن أسموهم مثيري الفتنة في «ماسبيرو».

خلال الفترة التي سعت التيارات والكتل السياسية فيها إلى إنشاء أحزاب معبرة عنها للمشاركة في العملية السياسية الجديدة في البلاد؛ حاول السلفيون تضمين برامجهم السياسية حقيقة رؤيتهم للأقباط باعتبارهم أحد مكونات المجتمع المصري. وتضمن برنامج حزب «النور» - وهو أول الأحزاب السلفية التي ظهرت وأوسعها انتشاراً - اعتقاد راسخ من قبل السلفيين بإدانة ممارسات النظام السابق الإقصائية التي لم يتضرر منها الإسلاميون وحدهم بل كافة قوى وأطياف المجتمع المصري. وقال الحزب في برنامجيه أنه يعتقد - كغالب المصريين - أن هذا النظام الذي خرجت جموع المصريين تنادي برحيله وإنهاء حكمه عمل على «تأجيج الفتن الطائفية بين أبناء الوطن الواحد»، والكيد للقوى المجتمعية والدينية. ومن ثم حرص الحزب على الدعوة للقضاء على الثقافات السلبية التي سادت المجتمع في العهد البائد، ومن أخطر تلك الثقافات «ثقافة التهميش والإقصاء»، والاستعلاء.

وفي الشق «السياسي» من البرنامج دعا الحزب إلى إقامة دولة «تحترم حقوق التعايش السلمي بين أبناء الوطن جميعاً». وفي الشق «الاجتماعي» رأى الحزب ضرورة «الحفاظ على سلامة العلاقة بين أعراق وأطياف الأمة المصرية بجميع مكوناتها: مسلمين وأقباط، قبائل ونوبة، وغيرهم.. عمالاً وفلاحين، وأطباء ومهندسين ومتقنين، وغيرهم.. كل ذلك في نسيج واحد، يجمعه خطاب سياسي وإعلامي وثقافي واحد يقوم على «أساس من الحق والعدل والحرية المستولة».

وفي باب «الثقافة والهوية» من البرنامج رأى الحزب السلفي في النص: على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع ما «يتضمن تأمين الحرية الدينية للأقباط وإثبات حقهم في الاحتكام إلى ديانتهم في أمور الأحوال الشخصية الخاصة بهم»، أما غير ذلك من أمور الحياة والنظام العام والآداب فقانون الدولة يسري على المواطنين كلهم (البرنامج السياسي لحزب النور).

أما حزب «الأصالة» - وهو ثاني الأحزاب السلفية من حيث العضوية فرأى أن ثورة الـ 25 من يناير شارك فيها «جميع طوائف الشعب على اختلاف أديانهم وتوجهاتهم»، من أجل رفض الظلم والاستبداد. ومحافظة على هذه الروح التي سادت ينبغي على الجميع أن يحرصوا على المشاركة في بناء الوطن ونهضته من جديد. كما نص برنامج الحزب على «ضمان التعددية السياسية، والسماح لكافة التوجهات والأفكار البناءة في المجتمع بالمشاركة» باعتبار أن اعتماد مبدأ زيادة المشاركة السياسية سوف يثري العمل العام ويوسع مجالات الحرية.

أما حزب «الفضيلة» فضمن برنامجه عبارة: «من غير تفرقة في الجنس أو الدين أو الطائفة». وتكرارها في مواضع عديدة من البرنامج. فإلغاء القوانين المقيدة للحريات العامة يعطي المصريين الحقوق المتساوية في ممارسة الحريات دون تمييز من الجنس أو الدين أو اللغة أو العقيدة. وإصدار القوانين التي تؤكد على حق المواطنة يساوي بين جميع المواطنين دون تمييز على أساس ديني أو عرقي أو اقتصادي أو اجتماعي أو سياسي. وإن شمولية التنمية الاقتصادية يعنى توزيع الثروة والموارد الاقتصادية للأمة بين جميع المواطنين من غير تفرقة في الجنس أو الدين أو الطائفة.

وإن تحقيق العدالة الإنسانية هي إتاحة الفرص المتساوية للجميع دون تمييز من جنس أو أصل أو نشأة أو طبقة أو دين. والدولة في نظر الحزب مسئولة عن ضمان الحياة الكريمة لكل أفراد المجتمع دون تمييز بين أصل أو جنس أو دين.

بل ويذهب الحزب، أبعد مما يتخيل البعض، حينما ينص في برنامجه على أن معاني الشريعة الإسلامية لا تفرق في النظر بين الفقراء المسلمين وغير المسلمين، لأن الإنسان يشعر بوطأة الفقر لكونه إنساناً، ولأن ذلك ينزل في معنى الإنسانية والرحمة والتكافل فهو أعم من أن يشمل المسلم فقط بل يجب أن يشمل كل أفراد الوطن، دون النظر إلى الجنس أو الدين. ويضرب مثالا بزكاة الأموال، وهي فريضة شرعية تجب على المسلم نحو مجتمعه، لكن حزب الفضيلة ينص على أنها توزع «على كل أفراد المجتمع دون تمييز من جنس أو أصل أو دين»، وذلك لسد حاجة غير القادرين على العمل، بسبب عجز أو مرض أو شيخوخة أو سن، في دلالة قوية وصريحة على أن الحزب السلفي يقدم مشروعا إصلاحيا تتلاشى فيه الفروق بين مكونات المجتمع الواحد. ولعل حزب الفضيلة وهو أقل الأحزاب السلفية من حيث النفوذ السياسي هو أكثرها اقترابا من الاعتراف بالحقوق السياسية للأقباط .

أما حزب «الإصلاح» السلفي - تحت التأسيس- فنص في برنامجه على أن الشريعة الإسلامية في جوهرها منظومة قانونية مدنية تقيم العدل بين الناس بلا تفریق بين جنس ولون ودين ومذهب. ومن بين المواصفات التي يضعها الحزب السلفي للدولة التي ينشدها أنها تكفل -وفقاً لأحكام الدستور والقانون- حرية الاعتقاد الديني والفكري وحرية إبداء

الرأي بالقول والكتابة أو غيرهما في نطاق الحقوق الدستورية والقوانين العامة. ومن ثم يؤكد الحزب على مبدأ «لا إكراه في الدين»، وأن «لغير المسلمين ما للمسلمين وأن عليهم ما على المسلمين» باعتبارهم مواطنين في وطنهم، مع مراعاة أحكام الشريعة الإسلامية وفي حدودها، وأن لأهل الكتاب حرية ممارسة شعائهم الدينية، وأن لهم الحق في الاحتكام إلى شرائعهم في ما يتعلق بالأحوال الشخصية إلا إذا أثروا أن يتحاكموا إلى الشريعة الإسلامية.

وفي شأن الخلافات الاجتماعية والطائفية والسياسية التي تتصاعد في المجتمع من وقت لآخر، يدعو «الإصلاح» في المسودة الأولى لبرنامجهم إلى فتح صفحة جديدة في الحياة السياسية المصرية الأصيلة تتجاوز سلبيات الماضي، والارتفاع فوق جراحه التي أحدثتها وعمقتها الفرقة والشرذمة، والشعور بالآنا وصراعات المصالح الشخصية والطائفية.

وعلى غير المتوقع دعا حزب «النور» الأقباط للانضمام إلى صفوفه، وفي فتوى شرعية حول التأصيل الذي استند إليه الحزب في هذه الدعوة، خاصة وأن الحزب معروف بمرجعياته السلفية، رأى سلفيو الإسكندرية أنه لا يوجد ما يمنع شرعاً أن ينضم الأقباط إلى الحزب السلفي «إذا قبلوا بمبادئ الحزب القائمة على مرجعية الشريعة». وفي ردهم على فتوى نشرها موقع «صوت السلف» الذي يشرف عليه الشيخ ياسر برهامي، جاء أنه «من كان منهم (أي الأقباط) معاوناً على العمل على تفعيل المادة الثانية التي تنص على مرجعية الشريعة الإسلامية فمرحباً به!

واستطرد قسم الفتوى بالموقع قائلاً: إن معاشره المسلمين

بالحسنى لغيرهم «ستكون دافعة للدخول في الإسلام». وأشار إلى أن كثيرًا من النصارى «مسلمون في حقيقة أمرهم، لكنهم يخشون تغيير الأوراق خوفًا على أنفسهم» وتحدث بعض قيادات الحزب عن وجود أقباط بالفعل من بين المؤسسين ومنهم قساوسة وهو ما أوجد تساؤلات واستنكارات ونقاشات عديدة في الإعلام وبين شباب الحزب، دون أن يتم تقديم دليل حقيقي على وجود أقباط بين المؤسسين.

بشكل عام يمكن القول: إن الموقف السلفي من الأقباط المصريين هو موقف لا يعترف بحقوق الأقباط المصريين الكاملة في المواطنة سواء من حيث الحرية السياسية أو من حيث حرية العبادة، كما أن تحليل الفتاوى الخاصة ببناء الكنائس وغيرها ينطوي على انتقاص من حقوق الأقباط في الحرية الدينية، على المستوى الثقافى سنجد أن الخطاب السلفي هو واحد من الروافد التي تغذي الثقافة الشعبية الشائعة تجاه الأقباط خلال الثلاثين عاما الأخيرة وهى في مجملها ثقافة عدائية تميل نحو العنصرية والتمييز وكرهية الآخر الديني.

لا يعني هذا أن مضمون الخطاب السلفي يمكن أن يترجم في الظرف الراهن إلى أعمال عدائية أو اعتداءات مسلحة أو أعمال عنف ضد الكنائس والمواطنين الأقباط، كما أن الباحث لا يتوقع أن يؤدي النفوذ السلفي المتصاعد إلى تغييرات عميقة في البنية التشريعية للقوانين التي تنظم حياة وعبادات الأقباط لاعتبارات متعددة لعل أهمها أن المنظومة التشريعية تنطوي بالفعل على قوانين وممارسات تنتقص من حق الأقباط في المواطنة، وثانيها أن النفوذ السلفي لم تتم ترجمته إلى أغلبية برلمانية تمتلك حق وضع التشريعات في البرلمان وفي الأغلب فإن ذلك لن يحدث في

المستقبل القريب، فضلا عن أن معادلات السلطة في مصر ما زالت تضمن نفوذا كبيرا لمؤسسات الدولة القديمة بما فيها المؤسسة العسكرية وهي بدورها تميل لحفظ الأوضاع السياسية والقانونية للأقباط المصريين كما كانت دائما منذ قيام الدولة المصرية الحديثة مع تغييرات طفيفة في هذا الاتجاه أو ذاك.







# الأقباط في المهجر النشأة والمسار

يسري العزباوي(\*)

**توصف ثورة 25 يناير (كانون الثاني)**  
بمسميات كثيرة، ولكن ربما يكون الوصف الأكثر دلالة  
هو أنها ثورة شعبية مدنية. بمعنى، أنها ثورة «تحتية»  
أي لم تفرض من أعلى السلم السياسي أو الاجتماعي  
وانما قامت بها فئات مجتمعية وطبقية وجيلية عابرة  
للخلفيات الاجتماعية والتعليمية والدينية ومتجاوز  
للتباينات السياسية والإيديولوجية والفكرية. وصراحة  
لا تأخذ الثورة مسماها من حجم ما تقوم به فقط، وانما  
أيضا من تنوع وتعدد من يشارك في القيام بها. لذا فهي  
لم تكن ثورة نخبوية أو جهوية أو فئوية، وانما هي ثورة  
شعبية بالمعنى السوسيولوجي وليس السياسي. فهي لم  
تكن ثورة «شعبوية» أو فوضوية غير منضبطة، وانما كانت  
ثورة متزنة ملتزمة بأهدافها وواضحة في سلوكها الجمعي  
ومتسقة في استراتيجياتها وتحركاتها الميدانية. أما كونها  
مدنية فلأنها كشفت عن الحضور الراقي للمكون الإنساني  
والأخلاقي في الشخصية المصرية.

---

(\*) باحث في مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام.

إن الزخم الذي صاحب الثورة المصرية لم يأت من فقط كونها قامت ضد واحد من أكثر الأنظمة العربية سلطوية وديكتاتورية فحسب، وإنما أيضا كونها حافظت على سلميتها ومدنيتها منذ يومها الأول من جهة، وعلى صلابتها وصمودها حتى إنجاز هدفها الرئيس.<sup>(1)</sup>

ومما لا شك فيه أن كل طوائف الشعب المصري، من بالداخل والخارج شاركت في ذلك. وشارك أقباط المهجر في هذه الثورة، وأتوا من كل حذب وصوب ليس فقط للمشاركة في إسقاط النظام، ولكن للتأكيد أولا على وطنيتهم، وأنهم شركاء في هذا الوطن، في وقت الأزمات والمحن ووقت الأعياد والأمجاد. ثانيا لطي صفحة الماضي بكل ما فيها من أزمات ونكسات، وفتح صفحة جديدة ينال فيها كل مواطن حقه في ظل إعلاء قيمة الوطن والمواطنة. ثالثا لعرض مساهماتهم في إعادة بناء الوطن جنبا إلى جنب مع أبنائه من الداخل. رابعا التأكيد على أن خلافاتهم كانت مع ممارسات النظام السابق ضد الأقباط وليس مع الدولة المصرية.

كل العوامل السابق جعلت لأقباط المهجر دوراً مهماً في تعظيم مشاركة أقباط الداخل في ثورة 25 يناير، والتي فتحت الباب على مصراعيه للمشاركة السياسية والمجتمعية لجميع المصريين للمساهمة في بناء الجمهورية الثانية. وبغض النظر عن مشاركة أقباط المهجر في ثورة 25 يناير، إلا أنه يمكننا القول بأن أقباط المهجر ليسوا خليطاً متجانساً، فهناك خطأ الاعتقاد بأنهم كتلة سياسية متجانسة.

(1) لمزيد من التفاصيل انظر الرابط:

<http://www.alraynews.com/Papers.aspx?id=14071>

إن من الأهمية القول، توجد مشاعر من التعاطف والترابط بين الأقباط في المهجر، وبين أهلهم وأقاربهم وأبناء ملتهم في مصر، وأن تتأثر تلك المشاعر بذكرياتهم الخاصة، عن الظروف التي دفعتهم للهجرة من مصر. وليس غريباً أيضاً - وقد انتقلوا إلى مجتمعات تسود فيها إلى أقصى درجة حريات التعبير والتنظيم - أن يتمثلوا أساليب الحوار، والتعبير عن الرأي، والاحتجاج السائد في تلك المجتمعات، والتي تمثل جزءاً لا يتجزأ من حقوق المواطنة هناك، بدون أن يروا فيها تزييداً أو خروجاً عن القانون. وأن يستعملوا تلك الأساليب للتعبير عن مشاعرهم تجاه ما يتصورون في أي لحظة أنه متاعب؛ أو مشاكل يعاني منها ذوهم في مصر.

وفي هذا السياق، وفي إطار التسليم بحقهم الكامل في التعبير عن مشاعرهم ومخاوفهم بكافة الأساليب المتعارف عليها في المجتمعات الديمقراطية، يرد تحفظان أولهما: أنه كثيراً ما يقع هؤلاء أسرى مبالغات شديدة تضخم بشدة المتاعب التي يفترض أن تحدث للأقباط في الداخل على نحو يصل إلى الحديث عن «اضطهاد منظم» للأقباط في مصر. ثانيهما: أنه ليس من المستبعد أن تستغل قوى أجنبية معينة، لها رؤاها السياسية أو العقائدية الخاصة، المعادية لمصر، أو لها نظراتها المتعصبة إزاء الإسلام والمسلمين، أو مصالحها المرتبطة بدوائر يهودية أو صهيونية متعصبة... الخ. مشاعر أقباط المهجر وتغذيها، على نحو يتماشى مع أهدافها هي، حتى لو توافرت النية الحسنة لدى الأقباط القلقين على الأوضاع في بلدهم الأم.

لقد أخذت قائمة الاتهامات لأقباط المهجر تتسع بدءاً من التخوين حتى العمالة، وذلك منذ عهد الرئيس السادات، وعلى الرغم من

رحيل الرئيس السادات ومجيء الرئيس مبارك، الذي استهل عهده بإرسال برقيات تهنئة إلى أقباط المهجر في مناسبات الأعياد الدينية؛ إلا أن ذلك لم يغير الصورة النمطية عن أقباط المهجر في الداخل أو تغيير الصورة عن النظام السياسي القائم لدى أقباط المهجر.

وقد كان من الخطر اللعب السياسي بورقة أقباط المهجر في بداية التعبير عن الانفجار السياسي بين الرئيس السادات والبابا شنودة، وإن ما كان يمكن السيطرة عليه في السبعينيات يصبح الآن من العسير احتواؤه خصوصاً مع تباين واختلاف الأهواء والاتجاهات بين أقباط المهجر. إن من الخطر أيضاً محاولة حل أزمت الداخل من خلال الضغوط الخارجية أو ما يسميه البعض استدعاء التأثيرات الأجنبية أو ما يطلق عليه «الوساطات الصديقة». وهنا يبرز تناقض يطرح نفسه من خلال تصورين، الأول: يرى أن التأثير الأجنبي حمل معه قيم المساواة بين الأفراد بصرف النظر عن الدين. وأن التأثير الأجنبي يعني ببساطة استخدام القانون الدولي والوثائق الدولية والوساطات التأثيرية للضغط على السلطة من أجل انتزاع حقوق الأفراد وخلق رأى عام عالمي يدعم حقوق الشعوب في مواجهة تعسف السلطات.

أما التصور الثاني، المناهض للتصور السابق فيرى أن الانفلات الموجود بين أقباط المهجر لا يعبر عن وجود أزمة قبطية في الداخل وأن هناك قوى خارجية تذكي هذا الشعور بالأزمة. وهو كلام مردود عليه بأن نظرية المؤامرة تصبح لا وجود لها إذا ما اختفت حوادث الداخل والتي يمكن فهمها هنا على أنها تعبير عن «إرهاب اجتماعي» لا ديني وإن كان جزء من ضحايا بعض المسيحيين.

لذلك سنتناول هذه الدراسة العناصر التالية: نشأة مفهوم «أقباط المهجر»، عوامل بروز دور أقباط المهجر، خريطة معرفية لمنظمات أقباط المهجر، مطالب أقباط المهجر، العلاقة بين أقباط المهجر والكنيسة في الداخل، هل من تأثير لأقباط المهجر على صانع السياسة في الغرب، وأخيراً، مدى إمكانية تحويل أقباط المهجر للوبي مصري بالخارج.

## مفهوم أقباط المهجر

تعد قضية أقباط المهجر واحدة من أهم القضايا والإشكاليات السياسية والدينية والثقافية المصرية منذ عقود عديدة؛ وعلى الرغم من حساسية الأبعاد المختلفة التي ينطوي عليها هذا الملف، فإنه يبدو أن التداخل في هذا الموضوع بين ما هو ديني وسياسي، والداخل والخارج ساهم في غلبة الخطاب السياسي الرسمي في تناول بعض جوانبه من وجهة نظر الصفوة السياسية الحاكمة، وغالباً ما كان يثار من الرئيس الراحل أنور السادات، الأمر الذي وضع الموضوع في دائرة الخطوط الأمنية والسياسية الحمراء؛ طالما أن رئيس الدولة المصرية أبدى وجهة نظر حول القضية. ومن ناحية أخرى فإن ثمة نقصاً شديداً في مصادر المعلومات حول أقباط المهجر، سواء أعدادهم وأماكن تجمعهم، وتشكيلاتهم الاجتماعية والمؤسسية- إن وجدت- وأجيالهم وتخصصاتهم، ناهيك عن رؤاهم السياسية والاجتماعية عموماً، فضلاً عن أشكال التعبير عن اتجاهاتهم سواء تمثلت في أشكال إعلامية أو حركية<sup>(2)</sup>.

---

(2) نبيل عبد الفتاح (محرراً)، أقباط وحركيو المهجر، في: تقرير الحالة الدينية في مصر، العدد 2، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام 1998 ص215.

إن إحدى أبرز سمات الخطاب الإعلامي، حول أقباط المهجر، تتمثل في النزعة التعميمية والأحكام العامة، والاقتصار على الأقباط المقيمين في أمريكا الشمالية، وذلك تأسيساً على العلاقات الخاصة بين الولايات المتحدة الأمريكية والحكومة المصرية، وبعض الأعمال السياسية الحركية والإعلامية التي يقوم بها بعض الأقباط هناك في محاولة للتأثير على الإدارة الأمريكية، حتى تؤثر على الحكومة المصرية إزاء قضايا ومشكلات الأقباط المصريين. وهذه المحاولات الإعلامية من قبل بعض تجمعات أقباط الولايات المتحدة، تؤثر على عملية صناعة الخطابين الإعلامي والحكومي المصري إزاء القضية كلها، فيتحول أقباط المهجر جميعاً إلى فاعلين سياسيين لبعض أشكال التحرك الإعلامي والسياسي لأقباط الولايات المتحدة.

يؤدي هذا التعميم في الخطاب الرسمي إلى إضفاء قدر من الغموض على أي تناول تحليلي للموضوع. ومن ناحية ثانية يظهر أقباط المهجر في الخطاب الرسمي وكأنهم كتلة واحدة متماسكة ومندمجة، ولها مواقف واحدة سواء إزاء سياسات الحكومة المصرية، أو الجماعات الإسلامية السياسية الراديكالية، أو مشكلات الأقباط الداخلية، أو إزاء المؤسسة الدينية القبطية الأرثوذكسية. وحتى هذه اللحظة يكاد ينصرف اهتمام الخطابين الإعلامي والحكومي الرسمي على الأقباط الأرثوذكس بوصفهم يشكلون أغلبية الأقباط في مصر، وفي المهاجر الخارجية.

يرى البعض أن حركة أقباط المهجر هي حركة سياسية أكثر من كونها دينية؛ بمعنى أنها لا تهدف إلى تأكيد رؤية معينة، ولكنها حركة لخلق وضع سياسي جديد للأقباط، ووجود الحركة خارج مصر يجعل لها

وضعاً خاصاً، وبالتالي لا نجد قوى حقيقية تحارب هذه الحركة من بين الأقباط<sup>(3)</sup>. ويرى بعض مسيحيي المهجر أن تعبير «أقباط المهجر» غير دقيق، وذلك لعدة أسباب: أولها، لأنه ليس ثمة مصطلح عن «مسلمي المهجر». وثانيها، إنه مفهوم غير وطني وذو دلالات سيئة، نتيجةً للشحن الإعلامي منذ عصر السادات للآن. وثالثها، إنه لا يعبر عن الواقع الفعلي لمسيحيي المهجر الذين هم ليسوا كتلة واحدة مسيسة، بل مختلفي الميول والاتجاهات. ويرى هؤلاء أن التعبير الدقيق هو «المسيحيون المصريون في المهجر»؛ لكون جميع المصريين أقباطاً<sup>(4)</sup>.

الواقع، أن تعبير «أقباط المهجر» مستعار من تعبيرات أقدم تاريخياً مثل: «لبنانيو المهجر» أو «شوام المهجر»، ويعني مجموع المسيحيين المهاجرين بصفة عامة، وهؤلاء يبلغ عددهم حوالي مليون ونصف المليون تقريباً، منهم من اتجه إلى دول الهجرة المعروفة (أمريكا الشمالية وأستراليا)، أو سافر ليدرس أو يعمل ثم استقر وتجنس (أساساً في أوروبا الغربية)، أو مثل السابق، لكن لم يتجنس وهو «مقيم».

وتجب الإشارة إلى أن الرئيس السادات هو أول من أطلق على المصريين المسيحيين في الخارج لفظ «أقباط المهجر». ذلك بعد التوتر في العلاقة بينه وبين قداسة البابا شنودة (رحمه الله)، ما جعل الأقباط في الخارج يتظاهرون لأول مرة في تاريخهم ضد الرئيس الراحل السادات أثناء وجوده في الولايات المتحدة؛ وقد أطلق عليهم السادات هذا اللفظ

(3) محمود فوزي، الباب شنودة وحقيقة القس المعزول أغاثون، ط2 القاهرة: الجداوى للنشر 1994 ص89.

(4) حوار مع د. بطرس غالي في 10 يونيو 2009، وأيضاً مدحت قلادة في 5 / 4 / 2009.



في إحدى خطبه في البرلمان بعد عودته مباشرة من الولايات المتحدة الأمريكية<sup>(5)</sup>.

ومن هنا يمكننا تعريف أقباط المهجر» بأنهم: «المسيحيون المصريون الذين يعيشون خارج مصر بشكل دائم أو مؤقت». لكن هؤلاء جميعاً على مختلف بلدانهم وتضاريسهم العلمية والاجتماعية والمهنية وبلدان الهجرة، ليسوا نشطاء في حركة نشطاء أقباط المهجر أو حركيوهم الذين يركزون جل نشاطهم السياسي لا الديني على أوضاع الأقباط المصريين والوقائع الضيقة والتوترات الدينية والسياسية والاجتماعية التي تتم في الوطن الأم. وتشير كافة المؤشرات إلى أن الغالبية العظمى من أقباط المهجر يعتزون بهويتهم المصرية ويسعون إلى الحفاظ عليها، وأن ما حدث في عقد السبعينيات كان وليد أخطاء مشتركة ساهمت فيها عناصر عديدة منها ظروف الهجرة، وسياسات نظام السادات وطبيعة المجتمعات الغربية المفتوحة، إضافة إلى الحساسية الشديدة لكل ما يتصل بالأهل والوطن وغياب قنوات الاتصال الرسمية، وضعف وتشوه المعلومات عن الأهل والوطن من مصادر ربما لا يكون بعضها بعيداً عن مواطن الشبهات.

ولا بد من الإشارة إلى أنه ثمة حاجة لإعادة النظر في المصطلح من جديد لعدة أسباب من بينها:

1- مصطلح أقباط لا يُشر في الخطاب الشائع، في الوسط المسيحي المصري، إلى كل الكنائس القبطية الإنجيلية والكاثوليكية، وإنما

(5) د. سعد الدين إبراهيم، سعد الدين إبراهيم (محرراً)، الملل والنحل والأعراق، التقرير السنوي الثامن 2005، القاهرة: مركز ابن خلدون 2005 ص 432.

تقصره الكنسية الأرثوذكسية المصرية عليها وعلى أتباعها تأسيساً على أن الكنائس الأخرى وافدة تاريخياً، ومن ثم لا تتطوي المفردة الأولى على التنوع والتعدد الديني المذهبي داخل العائلات المسيحية في مصر. كما أن مصطلح المهجر يبدو عاماً وغامضاً، ويحمل في أعطافه غالب البلدان والمجتمعات التي هاجر إليها المصريون، إما طلباً للرزق أو للعلم أو للإثراء واستمروا في هذه البلدان وتمتعوا بجنسياتها.

2- المصطلح لا يعكس التضاريس الاجتماعية والاتجاهات السياسية والأيدولوجية، وعلى مستوى التنظيم والحركة لما يطلق عليهم أقباط المهجر؛ بل بعض الخصوصيات في المجتمعات والدول التي هاجر إليها المسيحيون الأقباط، بعد طول حياة في ظل انخراط قانوني في إطار الدول الجديدة، هل يجوز استمرارية الوصف على أنها ؟

من هنا هل كل أقباط المهجر أو غالبيتهم حركيون أو نشطاء مهتمون بممارسة الضغوط السياسية والحقوقية على الحكومة والنظام في مصر؛ خلال حكم مبارك أو ما بعد ثورة 25 يناير 2011؟

## لماذا تعاظم دور أقباط المهجر؟

في العقد الأخير من القرن العشرين، وبداية القرن الواحد والعشرين، برزت مجموعة من العوامل أدت في مجملها إلى تصاعد وبروز دور أقباط المهجر على الساحة الدولية؛ وتتمثل في ما يلي:

1- وضع قضية الأقباط على «الأجندة» الدولية: منذ العام

1992 وبعد صدور إعلان الأمم المتحدة لحماية الأقليات، برزت قضية الأقليات. وقد أدى ذلك إلى تزايد الأهمية النسبية لدور أقباط المهجر، لكونهم مصدراً رئيسياً للمعلومات عن قضية الأقباط للهيئات الدولية كافة ووجودهم بالفعل في الغرب واتصالهم الدائم بنشطاء حقوق الإنسان الدوليين<sup>(6)</sup>.

في ما يتعلق باهتمام الدول الكبرى بقضية الأقليات، والحريات العامة وحقوق الإنسان، صدر قانون حماية الحريات الدينية في نهاية العام 1999، الذي أصدره الكونجرس الأمريكي ربما يستعمل من قبل الولايات المتحدة الأمريكية في الوقت الذي تراه يحقق مصالحها، مع العلم أن هذا القانون قد شُرّع اعتماداً على لجنة شكلتها الخارجية الأمريكية، قدمت تقارير خاصة بما يسمى حقوق الأقليات الدينية في العالم، لعبت دوراً كبيراً في هذه اللجنة رئيسة بيت الحرية (نيناتيا) صاحبة كتاب «في عرين الأسد»، الذي تؤصل فيه المفاهيم المرتبطة بالاضطهاد والتأسيس التاريخي.

وأهم من هذا الكتاب هو الرصد الواقعي لبعض الحالات من خلال الاتصالات، التي قامت بها رئيسة بيت الحرية مع المؤسسات الأهلية والأفراد من خلال الحصول منهم على تقارير تدعى الاضطهاد الديني للأقباط في مصر؛ مع العلم أن قانون الاضطهاد الديني الذي صدر من الكونجرس الأمريكي حول حماية حقوق الأقليات الدينية ينص في

(6) د. جهاد عودة وأ. هويدا شوقي، أقباط المهجر والسياسة الخارجية المصرية، سلسلة كراسات إستراتيجية، العدد 128، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، 2001، ص 9.

إحدى مواده على مكانة المؤسسات الأهلية والأفراد الذين يقدمون تقارير بالاضطهاد للأقليات في أي مكان في العالم. ولم يكتف بيت الحرية بذلك فقط، بل قام في نهاية العام 1999 بمنح جائزة لسبع من الشخصيات المصرية التي قدمت لبيت الحرية وأمريكا خدمات في إطار تقديم التقارير والأبحاث التي تدعى أن هناك اضطهاداً للأقباط في مصر، وذلك تبريراً للتدخل في شئون مصر<sup>(7)</sup>.

2- عالمية حقوق الإنسان: ظهرت فكرة حقوق الإنسان منذ ما يقرب من ثمانية قرون وتحديداً العام 1215 ميلادية في إنجلترا، حينما ذهب بعض الأشراف والنبلاء يسجلون على الملك بعض الإساءات وأعمال التعسف التي قام بها، ويطالبونه بالتخلي عنها، وكان ذلك في أول وثيقة تتناول الحقوق التي يجب المحافظة عليها، وهي العهد الأعظم أو «المجانكارتا» والتي نجح النبلاء في إجباره على التوقيع عليها بعد معركة طويلة.

وفي أعقاب الثورة الفرنسية العام 1789، ظهر أول إعلان واضح ومحدد، وهو المعروف باسم «الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن»، ليؤكد بشكل فعلى على الحقوق الأساسية للإنسان، ليصبح بعد ظهوره ولفترة طويلة هو الإعلان الأشهر والأهم لحقوق الإنسان، فقد جاء ليضع نصوصاً محددة تؤكد على هذه الحقوق<sup>(8)</sup>. ويستطيع الفرد العادي

---

(7) جمال أسعد، إنني أعترف: كواليس الكنيسة والأحزاب والإخوان المسلمون، ط1، القاهرة: دار الخيال، 2001 ص 283-285.

(8) جمال عبدالعزيز، العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية مقارنة بالقوانين المصرية ومعلقاً عليها بأحكام القضاء، ط1 القاهرة: مركز حقوق الإنسان لمساعدة السجناء، 1998 ص 10.

أن يتقدم بشكواه وفقاً لثلاث اتفاقيات صادرة عن الأمم المتحدة وهي: البروتوكول الاختياري الملحق بالعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسة، والمعاهدة المدنية لاستبعاد جميع أشكال التمييز العنصري ومعاهدة حظر التعذيب وحظر جميع العقوبات والمعاملات الوحشية وغير الإنسانية أو الخاصة بالكرامة<sup>(9)</sup>.

لقد بذلت منظمة الأمم المتحدة جهوداً كبيرة في تقرير قضية حقوق الإنسان من خلال المجلس الاقتصادي والاجتماعي؛ وقامت عن طريق لجنة حقوق الإنسان بوضع عدد من المواثيق والإعلانات الدولية عرفت فيما بعد «بالشرعية الدولية لحقوق الإنسان». وتتمثل عناصر تلك الشرعية الدولية في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان 1948، والعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية عام 1966، والعهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وشكلت لجنة حقوق الإنسان 1946، اللجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات<sup>(10)</sup>.

وتعد حماية حقوق الإنسان وتقرير الضمانات اللازمة لتلك الحماية مبدأ يتمشى مع الطابع المميز للدولة الحديثة التي حلت محل الدولة القانونية. وعامة يقصد بحقوق الإنسان «تلك الحقوق التي يتمتع بها الإنسان لمجرد كونه إنساناً، وهذه الحقوق يعترف بها للإنسان بصرف النظر عن جنسيته أو ديانته أو أصله العرقي أو القومي أو وصفه الاجتماعي أو الاقتصادي»<sup>(11)</sup>. وهى حقوق طبيعية يملكها الإنسان حتى قبل أن يكون

(9) كمال زاخر، العلمانيون والكنيسة صراعات وتحالفات، ط1 القاهرة: دن، 2009، ص 220.

(10) د. جهاد عودة وأ. هويدا شوقي، مرجع سابق، ص 10.

(11) Ballaud Jacques. droits de l'homme et organisations Internationales.

عضواً في مجتمع معين؛ فهي تسبق الدول وتسمو عليها. أما الإعلان الخاص بإزالة كافة أشكال التعصب والتفرقة العنصرية على أساس الدين، فقد تمت الموافقة على هذا الإعلان دون تصويت بواسطة الجمعية العامة للأمم المتحدة في 25 نوفمبر (تشرين الثاني) 1981 وذلك بموجب القرار رقم (3655)<sup>(12)</sup>.

في العقد الأخير من القرن العشرين ظهر على السطح مصطلح «عالمية حقوق الإنسان» وفكرة المواطن العالمي أو المواطنة العالمية<sup>(13)</sup>. على هذا النحو، تمت إعادة بنية العالم وفق معايير وأيديولوجيات جديدة، ومن هنا ظهرت فكرة توظيف معايير احترام وانتهاك حقوق الإنسان كأداة لتقويم النظم السياسية التي تنتهك هذه الحريات. وفي هذا السياق يتم استخدام أسلوب التقارير الرسمية وغير الحكومية (مثل: تقارير لجنة الحريات الأمريكية).

3- تداعيات العولمة: إن التحول في الفضاء السياسي العالمي ساهم في تشكيل بيئات التفكير السياسي في دول الجنوب؛ ومصر منها، ولاسيما وأنها تعتمد مشروعا للباب المفتوح منذ السبعينيات وصل إلى مرحلة تبين متدرج ومتصاعد للخصخصة وقواعد وآليات السوق الحر.

شكل التغيير العالمي أحد التفاعلات الحوارية للاهتمام الداخلي

---

Mantchrestion. Paris. 1984. p46.

(12) Nudela del Etat. le droit international de la defense de droits de l'homme. edit Iran-caires. Amm estie internationale. E Fri. Paris. 1985. PP. 257-253.

(13) هاني لبيب، المواطنة والعولمة الأقباط في مجتمع متغير، ط1 القاهرة: دار الشروق، 2004، ص69.

بإشكاليات المشاركة القبطية في الحقل السياسي؛ بعد اعتصامهم بالحقل الديني القبطي، ومؤسسته وقد تزايدت هذه التفاعلات الحوارية، ولا سيما في ظل اهتمامات منظمات حقوق الإنسان المصرية، والحوارات في بعض الصحف الحزبية، وتجارب الحوار داخل بعض المؤسسات الكنسية بين المسلمين والأقباط.

إن سياسة العولة على وعى كامل بأهمية عنصر الدين، بوصفه محركاً لشعوب بعض الدول وعلى وجه الخصوص في ظل صحة الأصوليات الدينية والسياسية على مستوى العالم فالدين الآن هو البعد الغائب في سير العلاقات الدولية. وهذا ما جعل الأقليات الدينية أو العرقية (الإثنية) - على مستوى العالم - محط أنظار هذه السياسة، بوصفها أحد أهم المحددات التي يمكنه استخدامها وتطويعها، من أجل تحقيق أهدافه ورعاية مصالحه، ويحدث ذلك عن طريق جعل هذه الأقليات عامل ضغط على الحكومات والدول التي ينتمون إليها.

4- التوتر الطائفي في مصر: بلغ التوتر الطائفي في المجتمع المصري حدوداً خطيرة في السنوات الأخيرة من فترة حكم مبارك؛ واتخذ أشكالاً متفاوتة الحدة، لكنه كان حاضراً بقوة على الدوام. ففي الحالات القصوى كثيراً ما نشاهد مشاجرة عادية بين مسلم ومسيحي، وقد تحولت فجأة إلى صراع طائفي عادة ما يسفر عن حدوث اعتداءات على ممتلكات الأقباط، وأحياناً أرواحهم. وقد يؤدي قيام الأقباط بأداء الصلاة في المنزل إلى نتيجة مماثلة بدعوى السعي لتحويل المنزل إلى كنيسة. وإذا تحولت مسيحية إلى الإسلام تندلع الاحتجاجات بين الأقباط، والتي يكون دائماً

مقرها الكنائس<sup>(14)</sup>.

5- طبيعة المجتمعات الغربية: تتمتع المجتمعات الغربية بدرجة كبيرة من حرية الرأي والتعبير. فقد وصلت الدول الغربية جميعها إلى تطبيق قاعدة المواطنة، والتي هي مناهج الحقوق والواجبات، ولكن المواطنة في الدولة الحديثة علاقتها بالأرض وليس بالدين، وهي محايدة تجاه الأديان والأجناس وألوان البشر وأعراقهم<sup>(15)</sup>. ولا شك في أن الدولة الحديثة قائمة على قاعدة المواطنة، ولا شأن لها بأي دين، فهي محايدة تجاه الأديان والأجناس وألوان البشر وأعراقهم. تتمثل المواطنة في الدولة الحديثة في علاقة المواطن بالأرض، أي بالجنسية التي يحملها سواء كانت جنسية أصلية أو مكتسبة، والتي تتقرر بناءً عليها حقوق الفرد وواجباته في إطار منظومة قانونية ودستورية منبثقة أساساً من مصلحة الفرد، والتي لا تتعارض مع مصلحة الدولة..

## منظمات أقباط المهجر

يصعب على أي باحث الحصر الكامل لكل التنظيمات القبطية في المهجر، وذلك لعدة أسباب منها انتشار هذه المنظمات على مستوى العالم، وكثرة هذه المنظمات، فعادة ما يشوب بعضها خلافات شخصية حادة تؤدي بالضرورة إلى الانقسام إلى منظمات أخرى. لذلك سوف تعتمد الدراسة على الإشارة إلى بعض النماذج المحددة لأهم هذه التنظيمات.

---

(14) د. سعد الدين إبراهيم، رباح الشرق الديمقراطية بين المد والجذر، القاهرة: مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، 2008 ص 37-40.

(15) مجدي خليل، خريطة الطريق للنضال القبطي، في: منير بشاي، هموم قبطية خواطر حول شؤون وشجون الأقباط، لوس أنجلوس: منظمة أقباط كاليفورنيا المسيحية، يناير 209 ص 10.



## أ - كندا

يوجد في كندا ثلاث منظمات قبطية لها تأثير كبير على أقباط كندا، ويمتد عملها إلى الولايات المتحدة وأوروبا، وهي<sup>(16)</sup>:

- الهيئة القبطية الكندية: تعد أول تجمع سياسي لأقباط المهجر، أسسها الدكتور سليم نجيب في 2 فبراير 1969. وهي هيئة مستقلة تعمل بالتعاون والتنسيق التام مع باقي الهيئات القبطية الأمريكية والأوروبية والأسترالية. وتعتبر الهيئة القبطية الكندية أول منظمة أو هيئة قبطية تؤسس في بلاد المهجر، وكانت تُصدر مجلة قبطية كل ثلاثة شهور تحت اسم «الرسالة القبطية»، والتي ظلت تصدر حتى عدد يناير 1974 ثم توقف إصدارها لأسباب مالية، وأعيد إصدارها مرة أخرى في فبراير 1998. وقد تم تسجيل الهيئة على المستوى الفيدرالي لكندا في 29 أكتوبر 1992، والهيئة عضو في الاتحاد القبطي الدولي الذي تأسس في 11 أكتوبر 1997، ويضم جميع الهيئات القبطية في العالم<sup>(17)</sup>. ويتركز أغلب الأعضاء في مونتريال وتورنتو. وتهدف إلى السعي من أجل حصول الأقلية القبطية على حقوقهم الدينية والسياسية والاجتماعية.
- المنظمة المصرية الكندية لحقوق الإنسان: تأسست العام 1996 طبقاً للقانون الكندي الفيدرالي كمنظمة لا تهدف إلى الربح؛ وقام بتأسيس هذه المنظمة نبيل عبد الملك وعوني مرقس، والدكتور مجدي

(16) د. يسرى العزباوي، أقباط المهجر والسياسة العامة في مصر (1981-2008)، رسالة دكتوراه، (القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 2011)، ص 155 - 158.

(17) لمزيد من التفاصيل حول الهيئة انظر: <http://www.eucahr.com>.

شكري، وتعنى بحقوق الإنسان المصري في مصر وكندا. وتتبنى المنظمة مشكلات الأقباط باعتبارهم مواطنين مصريين، وليست بصفتهم الدينية. وتعمل المنظمة وفقاً لمبادئ حقوق الإنسان والآليات الدولية المشروعة، وتتسق في هذا الشأن مع المنظمات المصرية داخل مصر<sup>(18)</sup>. وتهدف المنظمة إلى تحقيق زيادة التوعية بالقضية القبطية عن طريق الاهتمام بحقوق الإنسان، وزيادة التعاون مع منظمات حقوق الإنسان في مصر، وتدعيم عمل المنظمات المصرية مادياً فيما يتعلق بالمشكلات التي تواجه الأقباط، ومواصلة تقديم الاقتراحات الخاصة بتطوير التعليم والإعلام لخدمة السلام الاجتماعي والتعايش السلمي، وتقوية ودعم مبادئ الديمقراطية، وتعزيز مبادئ السلام والتعايش بين الجماعات والتجمعات العرقية والدينية.

- منظمة مسيحيي الشرق الأوسط: تتخذ منظمة مسيحيي الشرق الأوسط من كندا مركزاً لها، وهي منظمة تهدف إلى حصول مسيحيي الشرق الأوسط على حقوقهم كمواطنين في بلادهم، وتطالب بالمواطنة والمساواة في الحقوق والواجبات. تطالب بقيام دولة علمانية يحكمها القانون، وإصدار قانون موحد لبناء دور العبادة، وقامت بتنظيم مؤتمر المساواة بكندا في يوليو 2004، ورفعت العديد من القضايا في مصر باسم المنظمة.

---

(18) نبيل عبد الملك، وضع الأقباط في مصر والمشاركة الإيجابية الشعبية في الإصلاح، مجلة المساواة، مايو 97.

## المنظمات القبطية في أوروبا

1- منظمة الأقباط متحدین: أسسها المهندس عدلي أبادير في سويسرا في سبتمبر 2004، وتهدف إلى تحقيق المساواة والمواطنة بين الأفراد، والاهتمام بالمرأة المضطهدة والفقيرة بشكل عام والمرأة القبطية بشكل خاص. وقامت هذه المنظمة بتنظيم مؤتمرات أقباط المهجر التي عقدت في زيورخ في 2004/9/25، والثاني في واشنطن في نوفمبر 2005، وقد انعقد تحت شعار «مسلمون ومسيحيون» من أجل الديمقراطية وحقوق المواطنة في مصر. وتتلخص أهداف المنظمة في تنقية القوانين المصرية من كافة المواد العنصرية التي تميز المصريين على أساس ديني، وإلغاء كافة القرارات الإدارية التي لا تتناسب مع روح العصر، والمطالبة بإعفاء الكنائس من رسوم المياه والكهرباء، ومساواة المساجد والكنائس وكافة المنشآت الدينية في عمليات البناء والهدم، وإذاعة شعائر قداس الأحد في التلفزيون المصري، وتطبيق قانون التمييز الإيجابي والذي طبقته الولايات المتحدة الأمريكية العام 1964 بفرض إدماج الأقليات الملونة.

2- الهيئة القبطية البريطانية: بدأت كعضو في الاتحاد القبطي الأوروبي، تمهيداً لإنشاء الاتحاد القبطي الدولي كمظلة لكل الهيئات القبطية. وقد أعيد تأسيسها قانوناً في بداية عام 1996. تهدف إلى تحقيق ثلاثة أهداف رئيسية هي: مساندة أقباط مصر في قضاياهم والاهتمام بحقوق الأقباط، ومساعدة الأقباط بتقديم كافة المساعدات. وتتبنى المنظمة الوسائل السلمية في الدفاع عن حقوق الأقباط، وتعتمد في تحويلها على تبرعات الأقباط في الخارج.

3- الهيئة القبطية الهولندية: تأسست بأمستردام في 15 يونيو 2006 بواسطة خمسة أعضاء، بينما يبلغ عدد الأعضاء حالياً ثمانين عضواً يمثلون معظم مقاطعات هولندا. وتعد الهيئة اجتماعاً شهرياً في مقرها بأمستردام. وتقوم الهيئة بإصدار مجلة الأقباط، وهي مجلة حقوقية ثقافية، كما تقوم بتقديم مساعدات مالية للمصريين. وقامت بتنظيم المؤتمر القبطي الأول في يناير 2008. وتهدف الهيئة إلى تحقيق التعريف بالأقباط في المجتمع الهولندي، والتفاعل مع الشأن القبطي في مصر، وإقامة أنشطة ثقافية مثل الندوات والمحاضرات، وأخيراً تكوين منظومات علاقات عامة مع وسائل الإعلام والهيئات الحقوقية الهولندية.

4- هيئة أقباط السويد: تأسست في العام 2008، وهي عضو في الاتحاد العالمي للمنظمات القبطية، تعمل بالتعاون مع الكنيسة القبطية، وتتعاون مع المنظمات السريانية بالسويد. وتهدف المنظمة إلى تحقيق الحفاظ على الهوية المصرية في المجتمع السويدي، والدفاع عن حقوق الإنسان في مصر والعالم العربي، وتعليم اللغة القبطية لأبناء الجالية القبطية في السويد.

5- المؤسسة القبطية لحقوق الإنسان في سويسرا: تعتبر ثاني منظمة قبطية في سويسرا أنشئت العام 2006 كإطار قانوني مؤسسي، حتى تستطيع عرض قضايا الأقباط في المحافل الدولية. وتهتم هذه المؤسسة بحقوق الإنسان عموماً، ودعم قيم المواطنة والمساواة، ودعم حقوق الأقليات على مستوى العالم.

6- الجمعية القبطية الفرنسية: تعد هذه المنظمة القبطية

الأقدم في أوروبا، حيث تأسست في عام 1992. وتتمحور مطالبها في عدم التمييز بين المواطنين على أساس الدين، وعدم التمييز في التقدم والترقي للوظائف العامة والعليا كالدبلوماسية والشرطة والجيش والمخابرات.

#### 7- اتحاد الهيئات القبطية الأوروبية: تأسس في 8 نوفمبر 2008

بباريس، عندما اجتمع ممثلون عن ما يقرب من 15 منظمة قبطية أوروبية لعقد مؤتمرهم التأسيسي لاتحاد الهيئات القبطية بأوروبا. ويضم ممثلي الهيئات القبطية في فرنسا وهولندا وسويسرا والنمسا واليونان وأيرلندا والمجر وألمانيا وسويسرا وإنجلترا. ويعد اتحاد الهيئات القبطية الأوروبية كياناً حقوقياً من أجل حقوق الإنسان في مصر، وتقديم المساعدة القانونية للحالات التي تتعرض لانتهاك حقوقي بعد أن يقوم الأفراد أصحاب تلك الحالات بطلب المساعدة. ويهدف الاتحاد إلى دعم ونشر المبادئ العالمية لحقوق الإنسان كما ترسخت في كافة الاتفاقيات الدولية، والعمل على مساعدة الدول والمنظمات الإقليمية الأعضاء في الاتحاد لتنفيذ الاتفاقيات الدولية تجاه مواطنيها، وتطبيق المعايير الدولية لحقوق الإنسان، والعمل على تطبيق أحكام المعاهدات الدولية أمام المحاكم الوطنية.

الولايات المتحدة الأمريكية، هناك العديد من المنظمات القبطية في الولايات المتحدة، نتيجة لتركز عدد كبير من نشطاء أقباط المهجر فيها منذ الخمسينيات والسبعينيات<sup>(19)</sup>.

#### 1- الهيئة القبطية الأمريكية: تعتبر أقدم منظمة قبطية مهجرية

(19) د. يسرى العزباوى، مرجع سابق، ص 159 - 161.

على الإطلاق، وهى هيئة مستقلة تأسست العام 1974 على يد الدكتور شوقي كراس وأربعة أشخاص آخرين. وقد ذكر الدكتور شوقي كراس أن السبب الرئيسى من إنشاء الهيئة القبطية الأمريكية هو أحداث الخانكة، وكذلك سياسة السادات التى أظهرت الأضرار للعلاقات التاريخية بين المسلمين والأقباط<sup>(20)</sup>. وبعد وفاة الدكتور شوقي كراس السنة 2003 اختير الدكتور منير داود رئيساً للهيئة فى 20/5/2007<sup>(21)</sup>. تهدف الهيئة إلى تحقيق الأهداف التالية: العمل على احترام حقوق الإنسان، نشر الثقافة القبطية على الصعيد العالمى، إحياء القومية القبطية والتاريخ القبطي.

2- منظمة أقباط الولايات المتحدة: أسسها المهندس مايكل منير فى عام 1996، وهى منظمة غير ربحية مسجلة فى الولايات المتحدة الأمريكية بهدف العمل على تحسين وضع الأقباط، وتعمل المنظمة من أجل المحافظة على الهوية القبطية لغتها وثقافتها وإسهاماتها التاريخية، ومن أجل رفعها وتعريف العالم بها<sup>(22)</sup>.

3- الاتحاد القبطي الأمريكي: من المنظمات القبطية المتشددة، ويرى أن قضية الأقباط يعتمد حلها على إقامة الدولة القبطية بالسلاح والدم، وأن المسلمين استعمار عربي. ويطالب بتشكيل شرطة قبطية لحماية أرواح وأملاك المسيحيين فى مصر. ويصدر الاتحاد القبطي الأمريكي جريدة غير منتظمة تسمى صوت مصر الحر. وللإتحاد القبطي موقع على

---

(20) د. شوقي كراس، مجلة روز اليوسف، 2/9/1996.

(21) [www.alvra.captic.com](http://www.alvra.captic.com)

(22) <http://www.captis.com>.

الإنترنت يعرض من خلاله مشكلات الأقباط من وجهة نظره<sup>(23)</sup>.

4- التجمع القبطي بأمريكا: أسسه كميل حليم، ويطالب بتفعيل الليبرالية وممارسة الديمقراطية والاهتمام بحقوق الإنسان وبصفة خاصة المرأة. كما يطالب بتحقيق المطالب التالية: 1- رفع خانة الديانة من البطاقات الشخصية واستمارات طلب الوظائف، حتى لا تستخدم الديانة كأساس للتمييز ضد الأقباط. 2- إنهاء التمييز ضد الأقباط في التعيين في الوظائف والترقيات. 3- التمثيل المناسب في البرلمان. 4- تدريس التاريخ القبطي والثقافة القبطية<sup>(24)</sup>.

5- الجمعية الوطنية القبطية بالولايات المتحدة: تعد أشد المنظمات القبطية المهاجرة تطرفاً في أفكارها. يرأسها المحامي موريس صادق الذي يرى أن حل القضية القبطية، إنما يتأتى من الضغوط الخارجية وعن طريق التدخلات الخارجية في شئون مصر، ولي ذراعها لتحقيق ما يعتبره مطالب مشروعة للأقباط، إلا أنه يحظى بأكبر قدر من الخلافات مع بعض المجموعات المعنية بالدفاع عن حقوق الأقباط في الداخل والخارج. وموريس صادق لا يتوانى عن إعلان كراهيته لكل ما هو عربي، ويعتبر أن دخول العرب إلى مصر على يد عمرو بن العاص بمثابة احتلال قهري يجب تطهير مصر منه<sup>(25)</sup>.

رابعاً: منظمات ذات طابع تنسيقي دولي، ويقصد بها تلك المنظمات

(23) صوت مصر الحر، العدد الثامن، سبتمبر 1997.

(24) <http://www.captreal.com>.

(25) محمد زيان، أقباط المهجر صداع في دماغ مصر، (القاهرة: دن، 2009)، ص 37-38.

ذات الطبيعة الائتلافية التي تضم في عضويتها أكثر من منظمة، وتكون رئاستها إما جماعية أو ذات طابع دوري بين أعضائها.

#### 1-الاتحاد القبطي الدولي International Coptic Federation:

اتخذ قرار إنشاء الاتحاد في المؤتمر العالمي للهيئات القبطية في 11 أكتوبر 1997، حيث اجتمع مندوبون عن الهيئات القبطية في العالم. ويهدف الاتحاد إلى أن يكون المظلة التي تستظل بها الهيئات القبطية في العالم من أجل توحيد العمل السياسي، وتوجيه رسالة الهيئات القبطية في الخارج توجيهاً دولياً لخدمة قضية الأقباط وتحقيق المساواة.

#### 2-المجلس القبطي الدولي لمنظمات ونشطاء العمل الحقوقي القبطي:

وبدأت فعاليات هذا المجلس في 26/3/2009، ويستهدف تفعيل الدور القبطي من النواحي السياسية والحقوقية من أجل الدفاع عن حقوق الأقباط داخل مصر. ويتشكل هذا المجلس من المنظمات الأهلية القبطية العاملة في مجال حقوق الإنسان والأفراد المهتمين بها، بهدف التشاور حول القضايا المتعلقة بحقوق الأقباط وما يتصل بها من خطط وأنشطة<sup>(26)</sup>. وتدار شؤون المجلس بهيئة إدارية تتكون من 5 - 6 من المنظمات الموقعة على الميثاق. ويقتصر عمل هذه الهيئة على التنسيق بين المنظمات المنضوية تحت هذا الميثاق للعمل ودعم التعاون<sup>(27)</sup>

#### 3-الجمعية الدولية للدراسات القبطية: هناك العديد من الجمعيات

مثل جمعية القديس شنودة رئيس المتوحدين بلوس انجلوس، وجمعية الدراسات القبطية بنيو جيرسي، ومؤسسة القديس مرقس لدراسات التاريخ القبطي،

---

(26) <http://www.captichistory.org>

(27) يسري العزباوي، مرجع سابق، ص 165 - 167.



وجمعية دراسات قبطية في فرنسا. وهذه الجمعيات والهيئات تقدم دراسات قبطية وتقيم المؤتمرات وتنتشر الدوريات، وتنقل التراث القبطي إلى الغرب والشرق..

4- منظمات قبطية راديكالية في المهجر: مثل الاتحاد القبطي الأمريكي بنيوجيرسي، وأسسها المهندس المصري رفيق اسكندر ويستأجر الاتحاد قناة تليفزيونية لعدة ساعات شهرياً يعرض من خلالها مشكلات الأقباط. وهناك منظمة أخرى تدعى الائتلاف القبطي المسيحي: ومؤسس هذا الائتلاف هو د. عصمت زقلمة. وكان في البداية شريكاً مع المهندس رفيق اسكندر ثم انفصلا ليكون كل منهما منظمته الخاصة به.

## ماهي مطالب منظمات أقباط المهجر؟

تتماثل مطالب أقباط المهجر تماماً مع مطالب أقباط الداخل التي تتطابق إلى حد كبير مع مطالب عموم المصريين. وهي الحقوق المتساوية والحريات والديمقراطية، وذلك على ضوء القيود التي ترد على الحريات والحقوق الدينية والمدنية للأقباط. واللافت للنظر أن مطالب عموم الأقباط لم تختلف منذ بداية القرن العشرين حتى الآن. فعلى سبيل مثال انحصرت مطالب المؤتمر القبطي في 6 مارس (آذار) 1911، في<sup>(28)</sup> أولاً، مساواة جميع المصريين في احترام يوم الراحة الديني الذي تقضى عليهم عقائدهم الدينية باحترامه، وبالتالي إعفاء موظفي الحكومة وطلبة المدارس المسيحيين من الاشتغال يوم الأحد. ثانياً، التعويل على الكفاءة دون سواها في الترشيح في الوظائف العمومية للمصريين، بدون أن يكون

(28) طارق البشري، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، ط2، (القاهرة: دار الشروق، 1988)، ص 76.

هناك دخل لأي اعتبار آخر، وبالأخص بدون ذكر النسبة العددية على الإطلاق. ثالثاً، تمثيل جميع العناصر المصرية في جميع مجالسها النيابية تمثيلاً يضمن للجميع المدافعة عن حقوقهم والمحافظة عليها. رابعاً، تمتع الأقباط بجميع حقوق تعليم الأهالي القائمة به الآن مجالس المديريات، وتجبى لأجله ضريبة الخمسة في المائة من جميع المصريين. خامساً، جعل خزانة الحكومة المصرية مصدراً للإنفاق على جميع المرافق المصرية بالسواء، بدون فارق بين مورد ومورد.

وفى عشية ثورة 23 يوليو (تموز) 1952 لخصت جريدة «مصر»، وكانت أبرز الصحف الطائفية مطالب منظمات الشباب القبطي والحزب الديمقراطي المسيحي في مقال بدون توقيع، تحت عنوان: «الأقباط يطلبون المساواة والإنصاف عملاً وقولاً»، وجاء فيه، إن مطالب الأقباط تتمثل في:<sup>(29)</sup> فصل الدين عن الدولة، تمثيل الأقباط في المجالس النيابية بعدد يتناسب مع تعدادهم رفع القيود على بناء الكنائس، يسمح للأقباط بتعليم دينهم أسوة بإخوانهم، يصرح بإذاعة الشعائر الدينية يوم الأحد في الأعياد، الوظائف والترقيات والبعثات (إضافة) إلى الجندية والبوليس (المقصود هنا رفع نسبة المقبولين من أبناء القبط في هاتين المدرستين)، المحاكم الشرعية تكف عن التدخل في أحوالهم الشخصية، تمنع الحكومة أية دعاية تفرقة.

ويكشف مجموع هذه الملاحظات عن طبيعة المآزق الذي كان يواجه بعض قطاعات مهمة من الفئات الوسطى والصغيرة الحضرية، وهو

---

(29) أبو سيف يوسف، الأقباط والقومية العربية: (دراسة استطلاعية)، مرجع سابق، ص 143.

مأزق فكري وسياسي في آن واحد. فمن ناحية ظلت هذه الفئات تتشبث بأمل غامض - لم يعد هناك مجال لتحقيقه - وهو انتصار المثل الأعلى الليبرالي في توجهات السياسة والحكم. وفي الوقت نفسه، ومن ناحية أخرى، وأمام ظاهرة انحسار النفوذ السياسي للقيادة التقليدية للحركة الوطنية (حزب الوفد)، وجدت هذه الفئات نفسها مرة بدون قيادة سياسية، ومرة أخرى عاجزة عن تحديد اتجاهاتها على الساحة السياسية.

وفي العام 1977 أصدر مجمع الآباء الكهنة وممثلي الشعب القبطي بالإسكندرية في المؤتمر المنعقد بالبطريركية بتاريخ 17 يناير (كانون الثاني) 1977 تحت رعاية الأنبا شنودة الثالث.<sup>(30)</sup> وقد بحث المؤتمر ثمانين مسائل قبطية رئيسية، هي: حرية العقيدة، حرية ممارسة الشعائر الدينية، تطبيق الشرع الإسلامي، حماية الأسرة والزواج المسيحي، المساواة وتكافؤ الفرص، تمثيل المسيحيين في الهيئات النيابية، الاتجاهات الدينية المتطرفة، وأخيراً، حرية النشر. وبشأن كل مسألة من المسائل التي ناقشها

(30) جمال بدوي، الوحدة الوطنية بديلاً عن الفتنة الطائفية، (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب 2001)، ص 242 - 243. وقد شارك في هذا المؤتمر مجلس كهنة الإسكندرية، أجمع الآباء كهنة الكنائس القبطية، وأعضاء المجلس المحلي الإسكندري، ورؤساء وأعضاء الجمعيات والهيئات القبطية، والأراخنة أعضاء مجالس الكنائس وممثلو قطاعات الشعب القبطي من هيئات التدريس الجامعي والأطباء والمحامين والمحاسبين والمهندسين والمعلمين وأرباب المهن التجارية والسادة العاملين في مختلف المصالح الحكومية والقطاع العام. «وقد دعت الضرورة لعقد هذا الاجتماع في هيئة مؤتمر لممثلي الشعب القبطي بالإسكندرية مع الآباء الكهنة الرعاة، وذلك لبحث المسائل القبطية العامة، وتفضل قداسة البابا المعظم الأنبا شنودة الثالث بحضور جلسة الاجتماع الأول التمهيدي بتاريخ 17 ديسمبر سنة 1976 في الكاتدرائية المرقسية الكبرى. ووضع الجميع نصب أعينهم - رعاة ورعية - اعتبارين لا ينفصل أحدهما عن الآخر: أولهما الإيمان الراسخ بالكنيسة القبطية الخالدة فمصر التي كرستها كرازة القديس مرقس الرسول وتضحيات شهدائها الأبرار على مر الأجيال. والأمر الثاني، الأمانة الكاملة للوطن المقدس الذي يمثل الأقباط أقدم وأعرق سلالاته حتى إنه قد لا يوجد شعب في العالم له ارتباط بتراب أرضه وبقيوميتها مثل ارتباط القبط بمصر العزيزة.

أعضاء المؤتمر القبطي أصدر المؤتمر القرارات التالية<sup>(31)</sup>:

أولاً- حرية العقيدة: توفير كل ضماناتها بالنسبة للمسيحيين، وإلغاء جميع الأوضاع والتوجيهات والتعليمات الحكومية والفتاوى التي تقيد هذه الحرية خصوصاً بالنسبة لعودة المسيحي إلى ديانته الأصلية، مما يوصف وصفاً خاطئاً من قبيل الردة عن الإسلام.

ثانياً- حرية العبادة: إلغاء القيود العتيقة والقرار الإداري السابق صدوره من وكيل وزارة الداخلية بشروطه العشرة المقيدة لبناء الكنائس، وقيام أجهزة الأمن في الدولة بدورها بصورة رادعة حازمة لحماية ممارسة الشعائر الدينية في الكنائس وبخاصة في القرى، سواء في نطاق الأمن الوقائي، أو في نطاق ضبط وإدانة العدوان والإيذاء<sup>(32)</sup>.

ثالثاً- تطبيق الشرع الإسلامي: عدم قبول تطبيقها على المسيحيين في مصر، كما نعتبر أن أية محاولة في هذا الشأن للإلزام الجبري تحت ستار التشريع أو القوانين الجزائية أنها تتطوي على إكراه المسيحيين على عقيدة أخرى مما يجافى حقوق الإنسان في حرية العقيدة.

رابعاً- تشريعات الأحوال الشخصية: سرعة إصدار التعديل التشريعي اللازم للقانون رقم 462 لسنة 1955 بما يقرر صراحة وجوب تطبيق شريعة العقد الذي انعقد بين زوجين مسيحيين على جميع آثار الزوجية بما فيها حضانة الأولاد، دون اعتداد بتغيير الدين أو الملة بعد

---

(31) جمال بدوي، المرجع السابق، ص 252.

(32) المصدر نفسه، ص 252-253.

العقد، وذلك حماية للأسرة وقضاءً على التلاعب بالأديان.

خامساً- عدم تكافؤ الفرص: تشكيل لجنة رسمية عليا للوحدة الوطنية تتوافر لها مقومات الحيدة وأوسع سلطات التحقيق، وذلك لتقصي الحقائق في الشكاوى بخصوص عدم المساواة في التعيينات والترقيات في الوظائف الحكومية والقطاع العام، توطئة لإصدار القرارات الإدارية لتصويب الأوضاع وإعطاء كل ذي حق حقه، وكذلك لوضع قواعد وضوابط دقيقة تضمن عدم المحاباة، وليكون التعيين والترقية على أساس تقديرات النجاح وتقارير التفتيش الدورية، ومؤاخذة الجهات الوظيفية الرئاسية التي تتحرف عن القواعد والضوابط بكل حزم لضمان المساواة وحرصاً على الصالح العام.

سادساً- تمثيل المسيحيين في الهيئات النيابية: معالجة الأمر على النحو الذي يكفل تحقيق تمثيلهم في المجالس النيابية تمثيلاً حقيقياً، وليكون متفقاً مع الإحصاء الواقعي للمواطنين ومحققاً للوحدة الوطنية بين عنصري الأمة.

سابعاً- الاتجاهات الدينية المتطرفة: تدخل الجهات الحكومية المختصة للقضاء على تلك الاتجاهات حفاظاً على الوحدة القومية، وأن تتخذ الإدارات الجامعية ما يلزم لتنقية الأوساط الجامعية من الشوائب الدخيلة بحيث تخصص الجامعات لتلقى العلم خالصاً كما هو الحال في جامعات الدول المتحضرة.

ثامناً- حرية النشر: رفع الرقابة الرسمية أو المقنعة عن المؤلفات

والمنشورات المسيحية ووضع حد للكتابات الإلحادية والكتابات التي تتضمن التعريض بالدين المسيحي وعقائده وتضمن مناهج الدراسات التاريخية والأدبية والحضارية في مراحل التعليم المختلفة وفي الجامعات ما يتعلق بالمرحلة المسيحية في تاريخ مصر الممتدة على مدى ستة قرون كاملة قبل الفتح الإسلامي.

وبالدراسة المتأنية لبيان الإسكندرية، يبدى الباحث بعض الملاحظات: أولاً: إذا كانت بعض مطالب المؤتمر قد اكتسبت صفة المعقولة، خاصة في المسائل التي تدخل في نطاق الأحوال الشخصية مثل تطبيق الشريعة الإسلامية على زيجات المسيحيين، إلا أن مؤشرات التطرف بدت واضحة إزاء القضايا التي تقع عند الحد الفاصل بين الديانتين الإسلامية والمسيحية، مثل تحول بعض الأقباط إلى الإسلام واعتبار الشريعة الإسلامية مصدراً للتشريع، فقد رأى المؤتمر في ذلك (إكراهاً) للأقباط على عقيدة أخرى، ومن ثم أعلن البيان رفض تطبيق الشرع الإسلامي على المسيحيين. وليس من شك في أن هذا الرفض - لو تم - يؤدي إلى تقسخ في بنيان المجتمع، حيث يطبق القانون على فئة دون أخرى<sup>(33)</sup>.

وفي فترة الرئيس السابق مبارك، تحددت مجموعة من المطالب والأهداف التي سعت منظمات أقباط المهجر إلى تحقيقها<sup>(34)</sup>. وقد تبلورت هذه المطالب من توصيات مؤتمرات أقباط المهجر الخمس والتي عقدت بعدد من العواصم الأمريكية والأوروبية (زيوريخ، واشنطن، كندا،

---

(33) المصدر نفسه، ص 258.

(34) د. أكرم لمي، نحو حوار متواصل مع أقباط المهجر، الأهرام 2009/8/19.

نيويورك، وشيكاغو<sup>(35)</sup> والتي ركزت في الأساس على تحقيق دولة المواطنة. وعامة، يمكن تقسيم مطالب تنظيمات أقباط المهجر إلى ثلاثة أقسام:

أولاً: المطالب السياسية: 1- إلغاء العمل بقانون الطوارئ. 2- وقف المطاردات الأمنية للناشطين السياسيين. 3- ترسيخ الديمقراطية وإعمال مبدأ الفصل بين السلطات والكف عن التدخل في شئون القضاء. 4- تشكيل جمعية تأسيسية لإعداد دستور عصري. 5- الموافقة على التمثيل النسبي للأقباط في الوظائف والمجالس المنتخبة بنسبة تتراوح بين 10 - 15% وللمرأة من 20 - 30%. 6- تفعيل دور المجلس المحلى واختيار بعض أعضائه لضمهم إلى مجلس الشورى. 7- التمثيل السياسي المناسب في البرلمان ومجلس الشورى، والوجود في الوظائف العليا وفى أجهزة الجيش والأمن بمختلف تشكيلاتها.

ثانياً: المطالب الدينية: 1- بناء الكنائس الجديدة وترميم القديمة، وإلغاء قرارات الخط الهمايوني. 2- توفير الحماية اللازمة للكنائس والأديرة. 3- طلب التعويضات عن الجرائم. 4- اعتراف الدولة بالمحررات الصادرة من البطريكية كمحررات رسمية موثقة بخاتم شعار الجمهورية. 5- توفير الحماية القانونية للأطفال من الأسلمة القهرية. 6- احترام تشريعات الدين المسيحي ومنها تشريعات الأحوال الشخصية من زواج وتطليق. 7- مطالبة الحكومة بتسجيل الزى الكهنوتي وبنزعه في حالة صدور قرار من المجلس الأكليريكي يستوجب العزل. 8- اعتبار الأعياد

(35) - لمزيد من التفاصيل عن المؤتمر والمنظمات التي شاركت فيه انظر:

[http://www.coptichistory.org/new\\_page\\_871.htm](http://www.coptichistory.org/new_page_871.htm)

الدينية إجازات مدفوعة الأجر وعطلات لطلبة المدارس والجامعات والمعاهد كأعياد دخول المسيح مصر والغطاس. 9-ضمان حرية العقيدة. 10-رفع خانة الديانة من البطاقات واستمارات طلب الوظائف. 11-حماية أرواح وممتلكات الأقباط وتوقيع عقاب قانوني رادع لمن يعتدي عليهم. 12-الكفء عن التمييز ضد الطلبة المسيحيين في القبول في بعض الكليات مثل الشرطة والكليات العسكرية.

ثالثاً: المطالب الثقافية: 1-التعريف بالقضية القبطية. 2-الحفاظ على الهوية المصرية واللغة القبطية. 3-تخصيص مساحات في التلفزيون الحكومي وفي سائر وسائل الإعلام الرسمية. 4-المساواة في بث البرامج الدينية الخاصة بالأقباط في وسائل الإعلام التي تسيطر عليها الدولة والسماح بإنشاء إذاعة قبطية. 5-مراجعة المناهج الدراسية، والتأكيد على خلوها من الإساءة إلى المسيحية والمسيحيين وحث الطلاب على قبول واحترام الآخر. 6-الكف عن توجيه حملات الكراهية ضد المسيحيين ونعتهم بالكفار مما يخلق حالة من التعصب. 7-المطالبة بتدريس تاريخ الأقباط ولغتهم وثقافتهم في المدارس والكليات المصرية.

ومن المطالب السابقة نخلص إلى أن المطالب التي يتبناها أقباط المهجر تتضمن تحقيق المواطنة الكاملة، وتطبيق قانون موحد لبناء دور العبادة، وعدم احتكار الوظائف الحكومية لفئة محددة أو لأصحاب الخطوة، ودعم حقوق الإنسان وحرية العقيدة للأفراد وأخيراً لتوسيع دائرة المشاركة السياسية. ويعتقد الباحث بأن كل هذه المطالب مشروعة بغض النظر عن الدين أو العرق أو الجنس. وتعرض الدراسة هنا بالتفصيل لعدد من القضايا التي يراها البعض قضايا شائكة بين الحكومة المصرية



والأقباط وتشمل قضية الخط الهمايوني، وقضية تقلد المناصب الوزارية والمناصب الأخرى، وقضية الأوقاف القبطية، وأخيراً قضية التجاهل التعليمي والإعلامي للأقباط.

والخلاصة، يرى الباحث أن خطوات حل المشكلات في هذا الملف الشائك يتمثل في إجراءات بناء الثقة بين المواطنين المسيحيين وأجهزة الدولة المختلفة، وبين المسيحيين والمسلمين بشكل عام. وهناك اتهام شائع بأن الأقباط في مصر اختاروا العزلة والانزواء داخل الكنائس بدلاً عن المشاركة السياسية والانخراط في العمل العام.

يؤكد البعض أن المصريين عموماً تم استبعادهم عمداً من المشاركة في إدارة شئون بلدهم. والخيارات المتاحة أمامهم ليست بين المشاركة أو الانعزال وإنما هي بين النضال السياسي والحقوقي لنزع الحق في المشاركة وبين الانعزال المريح. وقد اختار الكثيرون من المسيحيين الانعزال، ولجئوا إلى الملاذ الآمن داخل الكنائس، ودور الكنيسة تمثل فقط في الحضانة التي تستقبل أبناءها، وتحاول أن تخفف عنهم مشاعر الظلم بسبب ما يمارس ضدهم من قبل مؤسسات الدولة.

## آليات عمل منظمات أقباط المهجر

تعتمد منظمات أقباط المهجر على مجموعة من الآليات الإعلامية التي تسهم في إبراز ملامحها المناهضة للتمييز والاضطهاد، حيث تتراوح هذه الآليات ما بين مواقع على الإنترنت وجرائد مهجرية، أو مسيرات احتجاجية لهدف معين، أو للتنديد بجائحة أو قانون محدد يرون

أنه ينتقص من حقوق الأقباط في الداخل. ومن الأدوات التي تستخدمها الهيئات القبطية لإيصال قضيتهم إلى الرأي العام العالمي، ما يلي:

1- آلية استخدام وسائل التكنولوجيا الحديثة خاصة الإنترنت، تمتلك كل منظمة الموقع الإلكتروني الخاص بها، أو مدونة تحاول من خلالها ليس فقط التعريف بها وأهدافها وآلية عملها، ولكن محاولة نشر وتوثيق ما تراه جرائم ترتكب ضد الأقباط في مصر. وقد تعرج هذه المواقع في بعض الأحيان على هموم عموم المصريين مثل مشكلة التمييز ضد المرأة، أو المواصلات، أو الإسكان، أو مشروعات قوانين تسن من خلال البرلمان.

2- آلية التظاهرات أو المسيرات الاحتجاجية، فاللاف أن هذه الآلية هي الأشهر والأكثر تأثيراً -من وجهة نظر نشطاء أقباط المهجر- وذلك لأنها كانت تخلق أو تحرج نظام مبارك الذي كان يتشدد بالحرية والديمقراطية. ويرى أقباط المهجر أن المسيرات الاحتجاجية في حقيقة الأمر إنما تعبر عن نوع من التضامن أو المشاركة في هموم وقضايا الوطن، حتى وإن كانت هذه المشاركة ينكرها البعض، فالتظاهر هنا أو الاحتجاج لا ينفي أقباط المهجر خارج المعادلة المصرية. فالمشاركة لا تعني فقط الترشح في الانتخابات العامة، أو استخراج البطاقة الانتخابية، أو حتى التصويت لأن هناك مظاهر أخرى للمشاركة يعتبرها بعض علماء السياسة (مشاركة سلبية)، بينما يتحفظ بعض آخر منهم على هذا التمييز، والمقصود بهذه المظاهر الإضراب والاعتصام والتظاهر، أي أشكال المشاركة التي يلجأ إليها الناس للتعبير عن احتجاجهم على موقف أو قرار أو قانون أو غير

ذلك.<sup>(36)</sup>

ويلجأ أقباط المهجر إلى هذا النوع من الاحتجاج في الوقت الذي يتنامى إلى علمهم تقصير السلطات المصرية في معاقبة الذين يمارسون الاضطهاد الديني ضد المسيحيين في الداخل، أو التقليل من هذه الحوادث والتعامل معها بمنطق التهوين، الأمر الذي يجعل الأقباط يشعرون أن هناك تواطؤاً بين الدولة والذين يمارسون العنف أو التمييز على أساس الدين، سواء كانوا جماعات أصولية تتمسح في الإسلام أو أناساً عاديين.

والجدير بالقول إن مظاهرات أقباط المهجر ليست وليدة اليوم، وإنما هي نوع من التعبير الضاغظ الذي مارسه المهاجرون في بلد الاغتراب على الحكومة المصرية لرفع المعاناة والاضطهاد عن المسيحيين في الداخل. وقد مارس أقباط المهجر هذا الدور قديماً وفي مناسبات عديدة منها: التظاهر والضغط على الحكومة المصرية في أعقاب ذبوع أنباء عن اعتزام السادات تطبيق قانون الردة، أغسطس 1977، حيث عقد المجمع المقدس اجتماعاً في 1/8/1977 برئاسة الأنبا شنودة، وأصدر قراراً بتقديم مذكرة لرئيس الجمهورية تتضمن رفض الطوائف المسيحية تطبيق الشريعة وقانون الردة.

واقترح بعض أعضاء المجمع القيام بمسيرة تضم أبناء الطائفة الأرثوذكسية تتوجه إلى مقر رئيس الجمهورية والسفارات ووكالات الأنباء، للتعبير عن استيائهم من اضطهاد المسؤولين للمسيحيين. وبالتوازي مع

(36) د. وحيد عبد المجيد، التغيير طريق مصر إلى النهضة، ط1، (القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، 2007)، ص 201.

هذه الحركة في الداخل، كان للتكتلات القبطية التي هاجرت واستقرت في الولايات المتحدة الأمريكية وأستراليا تأثير كبير في الضغط على الحكومة من الخارج إذ تحركوا متظاهرين ضد هذه التشريعات، مستغلين كل وسائل الضغط المتاحة لهم من إعلان واتصالات، ولم يهدؤوا إلا بعد أن أرسلت لهم قيادتهم الدينية في القاهرة برقية تخبرهم بزوال الأزمة بعدما سحبت الحكومة مشروع القانون.<sup>(37)</sup> بيد أن مظاهرات أقباط المهجر لم تأخذ المساحة الإعلامية إلا في عام 2005، وهو العام الذي فازت فيه جماعة الإخوان المسلمين بـ 88 مقعداً في البرلمان، مع العلم أن هذه الوسيلة من وسائل التعبير اتبعت منذ أعوام كثيرة. والسبب في هذه الحالة الإعلامية حول تظاهر أقباط المهجر هو رؤية البعض لتنامي دور التيار الإسلامي المتشدد وما يمكن أن يحدثه من التقسيم والفصل بين المواطنين على أساس الاختلاف العقدي، ويتجاوز في التضييق إلى التمييز على أساس المذهب.

3- آلية المؤتمرات الدولية، حيث عادة ما تلجأ منظمات قبطية عديدة إلى الدعوة إلى عقد مؤتمرات عالمية تدعو إليها العديد من نشطاء حقوق الإنسان على مستوى العالم والداخل وقياديين في منظمات حقوقية، دولية وصانعي القرار في بعض البلدان الغربية. ومن أشهر المؤتمرات التي عقدتها منظمات أقباط المهجر مؤتمراً زيورخ في سبتمبر 2004 ومارس 2005، ومؤتمر الأمم المتحدة للأقليات مايو 2005، ومؤتمر واشنطن نوفمبر 2005، ومؤتمر زيورخ مارس 2006، ومؤتمر نيويورك يونيو 2006،

---

(37) انظر عبد اللطيف المناوي، الأقباط، الكنيسة أم الوطن؟، (القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، 2007)،

ومؤتمر زيوريخ مارس 2007، ومؤتمر شيكاغو أكتوبر 2007، ومؤتمر أمستردام يناير 2008.

اتجهت لغة الخطاب في الغالب الأعم إلى انتقاد الحكم نقداً لاذعاً، واتهامه باضطهاد الأقباط والتمييز ضدهم، والتواطؤ مع المتطرفين على أسلمة الفتيات المسيحيات القاصرات من خلال اختطافهن وإجبارهن على الزواج من مسلم.<sup>(38)</sup>

4- الاتصالات بالمسؤولين وصانعي القرار في الدول الغربية، يبادر بعض نشطاء أقباط المهجر بالاتصال بأعضاء الكونجرس في الولايات المتحدة الأمريكية وأستراليا ويقدمون لهم التقرير والمعلومات التي قد تكون مبالغاً فيها<sup>(39)</sup>. وقد قام بعض الأقباط في الخارج بتقديم شهادته لبرلمانات الدول التي يقيمون بها، مثلما ما فعل مايكل منير في الكونجرس الأمريكي حيث تم دعوته للأداء بشهادته أمام لجان الاستماع<sup>(40)</sup>. ومن جانبها ضغطت الهيئة القبطية الأمريكية على الإدارة الأمريكية والكونجرس ليضغطا بدورهما على الحكومة المصرية. وكان نتيجة هذا الضغط صدور القرار (515) للاهتمام بحقوق المسيحيين في العالم الإسلامي. وقد نص القرار على:

1- تأكيد المجلس على الالتزام التاريخي للولايات المتحدة بمبادئ الحرية الدينية.

---

(38) المرجع السابق، ص 73.

(39) حوار مع سمير حبشي أحد نشطاء الأقباط في أستراليا في 25 سبتمبر 2009.

(40) حوار مع المهندس مايكل منير 25 يناير 2010.

2- إدانة الانتهاكات الفاضحة لحقوق الإنسان والحرمان من الحقوق الدينية للمسيحيين في دول مختلفة، ومطالبة الأنظمة المعنية بالتوقف عن هذه الانتهاكات.

3- يوصى المجلس بأن يوسع الرئيس من نطاق التأييد الدولي نيابة عن المسيحيين المضطهدين والأديان الأخرى المضطهدة، وإعادة النظر في مجمل سياسات الولايات المتحدة التي تؤثر على المسيحيين المضطهدين.

4- يشجع المجلس الرئيس على اتخاذ خطوات تنظيمية لدعم سياسات الولايات المتحدة في مواجهة الاضطهاد الديني، بما في ذلك إنشاء لجنة استشارية خاصة، للحريات الدينية في الخارج، ويكون لها التفويض المناسب، وهيئة لدراسة تعيين مستشار خاص بالبيت الأبيض لشؤون الاضطهاد الديني.

5- يرحب المجلس بالخطوات التي اتخذتها «هيئة الزمالة الإنجيلية العالمية» في إعلان يوم عالمي للصلاة من أجل المسيحيين المضطهدين.

ولا شك أن تحرك بعض المنظمات القبطية بهدف توظيف الآليات المتاحة داخل الدول الغربية، أو عبر المنظمات الدولية غالباً ما يثير ضجة إعلامية متزايدة في الإعلام المصري في حين لا ترى هذه المنظمات غضاضة في اللجوء لهذه الآليات لأنها متاحة لدى كل المنظمات غير الحكومية النظرية. والواقع أن طبيعة النظام السياسي في الدول الغربية،

غالباً ما تؤثر على القيم السياسية للأقباط في المهجر، وعلى أنماط تفكيرهم، ومن ثم على أدائهم السلوكي والحركي والسياسي<sup>(41)</sup>

ويتبنى هذه الأسلوب -الاتصال مع المسؤولين الغربيين- الاتحاد القبطي الدولي والهيئات القبطية التابعة له على مستوى العالم، وهدفهم خلق رأى عام دولي يساند حقوق الأقباط ومحاولة للتأثير على القوى الفاعلة الدولية، من أجل دفعها لتبنى حقوق الأقباط. والقيد الوحيد الذي يهتم به نشطاء حقوق الإنسان في الهيئات الدولية هو أن تكون الآليات سلمية وقانونية وعلمية. كما يقوم أقباط المهجر بمخاطبة أعضاء البرلمانات الدولية، من أجل دفع حكوماتها لتبنى قضية الأقباط، أو كما يسميها بعضهم طلب وساطات تأثيرية على المسؤولين في مصر. فطلب التوسط هو مطلب شرعي دولي قانوني لا تثريب عليه<sup>(42)</sup>.

5- إصدار مجلات مطبوعة باللغتين الأجنبية والعربية، والتي تسببت في وجود حركة سياسية انغزالية في صفوف أقباط المهجر. وهى الحركة التي تعبر عنها «الهيئة القبطية» بفروعها في الولايات المتحدة وكندا وأستراليا وأوروبا.

6- إعلانات مدفوعة الأجر أو بيانات، في أحياناً كثيرة تقوم بعض منظمات أقباط المهجر بعمل إعلانات مدفوعة الأجر في جرائد واسعة الانتشار في الولايات المتحدة وأوروبا يكون الغرض منها التعريف بحقوق الأقباط في مصر واضطهادهم من قبل النظام المصري. وعلى

(41) نبيل عبد الفتاح (محرراً)، أقباط وحركيو المهجر، مرجع سابق، ص 285.

(42) مجدى خليل، مرجع سابق، ص 166.

سبيل المثال، في أغسطس 1981 نشرت الصحف الأمريكية بياناً وقع عليه رؤساء 26 كنيسة قبطية في المهجر الأمريكي يشجب ادعاءات لا أساس لها تصدر من أشخاص أو منظمات خاصة من تلك المنظمة التي تسمى نفسها «الهيئة القبطية الأمريكية». وفي الوقت نفسه، فإن قوة الهيئة القبطية الأمريكية لا ترجع إلى أن لها أغلبية كبيرة أو صغيرة في صفوف المهجر القبطي، وإنما ترجع إلى تنظيم أنشطتها الإعلامية وإمكاناتها المادية المتزايدة<sup>(43)</sup>.

وفي أوائل التسعينيات قامت الهيئات القبطية في الولايات المتحدة الأمريكية وكندا وأستراليا بنشر عدة إعلانات في كبريات الصحف الأمريكية تحرض الرئيس بوش الأب والإدارة الأمريكية والكونجرس والأمم المتحدة وجمعيات حقوق الإنسان في العالم، على التدخل العاجل لإنقاذ الأقباط في مصر من المذابح التي يتعرضون لها على أيدي المسلمين. ويطلب الإعلان المنشور على مساحة ربع صفحة في صحيفتي واشنطن بوست ونيويورك تايمز، وضع مشكلة الأقباط على جدول أعمال محادثات السلام في الشرق الأوسط. والملاحظ أن العناوين التي تصدرت الإعلان تكفي للدلالة على ما به من مغالطات، فالعناوين تقول: «المسيحيون يذبحون مرة أخرى في مصر» و«نداء عالمي للمساعدة على إنقاذ الأقباط من الإبادة»<sup>(44)</sup> ويرى البعض أنهم أمام حملة إعلامية تستهدف الإساءة إلى الأقباط والمسلمين في مصر، وتستغل بعض الأحداث الإجرامية التي وقعت بين المسلمين والمسيحيين لإشعال فتيل الفتنة، وإظهار الشعب

---

(43) أبو سيف يوسف، مرجع سابق، ص 185.

(44) جمال بدوي، الوحدة الوطنية بدلاً عن الفتنة الطائفية، مرجع سابق، ص 69.



المصري بمظهر المنقسم إلى طائفتين تتربص كل منهما بالأخرى، وتسعى إلى دمارها وفنائها.

وفى جميع الأحوال، وإن كان الباحث لا يميل إلى المبالغة في تأثير المهجر على توجهات المسلمين والأقباط في داخل مصر، إلا أنه لا بد من الاعتراف بأن ثمة مؤثرات مباشرة وغير مباشرة تمارسها الأنساق الثقافية الاجتماعية التي تتعدد -وأحياناً تتضارب- بتعدد البيئات التي يهاجر إليها المصريون للعمل أو الاستقرار وتضاربها، ثم تتعمق هذه المؤثرات الثقافية الاجتماعية بسبب نشوء صلات اقتصادية متعددة الجوانب والمستويات بين مصر وبين بلدان المهجر. وتأخذ هذه الصلات صورة تحويلات مالية إلى عائلات المهاجرين، كما تتخذ شكل مؤسسات اقتصادية وثقافية واجتماعية مختلفة إسلامية ومسيحية.

## أقباط المهجر... والكنيسة

أدرك البابا شنودة الأهمية الخاصة التي يتمتع بها أقباط المهجر، وأعطى لهم قدراً ملحوظاً من العناية تمثل في التوسع في عدد الكنائس بالخارج، فوصل إلى نحو 130 كنيسة بعد أن كان سبعة فقط عند تولي البابا مسئوليته. وقد أرجع البابا اهتمامه بالكنائس في الخارج إلى شعوره بأنه على حد قوله: «مستول عن كل ابن من أبنائنا في المهجر، ولا بد وأن أوفر له العناية الروحية والرعاية اللازمة، وإلا سيضيع في التيار الغربي الكاسح، وعندئذ سيئسأنا الله: ماذا فعلنا من أجل هؤلاء الأبناء»<sup>(45)</sup>.

(45) الأهرام الدولي 15 ديسمبر 1995.

ويهدف البابا من هذا الاهتمام هو ألا يتأثر الشباب القبطي المصري المهاجر بالبيئة الغربية وما بها من سلبيات، وحتى لا يأتي اليوم الذي يشعر فيه المهاجر بأنه ينتمي للدولة المهاجر إليها وليس إلى مصر. وقد استتبع الاهتمام بأهمية دور الكنيسة القبطية الأرثوذكسية في الخارج اتخاذ بعض الإجراءات الملموسة مثل توحيد النظم والقوانين الخاصة بكل الكنائس التي أنشئت في الخارج، وإنشاء أسقفية خاصة بالشباب لأول مرة لتقوم برعايتهم، وإصدار مجلة باللغة الإنجليزية، وترجمة نحو 82 كتاباً دينياً إلى اللغات الأجنبية الإنجليزية والألمانية والفرنسية والإيطالية وغيرها، فضلاً عن إنشاء مدارس ومراكز تعليمية خاضعة للكنيسة في مناطق تركّز المهاجرين الأقباط المصريين تدرس فيها المواد المدنية والدينية. إضافة لهذا الاهتمام بأقباط المهجر، فقد عبر البابا شنودة عن رفضه لقسم من هؤلاء وهم الذين يرى أنهم يهاجمون مصر الدولة والكنيسة دون منطق. ويرفض البابا النظر إلى هذه الفئة من المخالفين لتوجهات أغلبية مهاجري الأقباط باعتبارها المتحدث باسمهم وحسب قوله: «ليس كل موتور في الولايات المتحدة الأمريكية يمثل أقباط المهجر». (46) ويتناول الباحث في هذا الجزء من الدراسة: رعاية الكنيسة لأقباط المهجر، تأثير الكنيسة على أقباط المهجر.

### 1- رعاية الكنيسة لأقباط المهجر

لقد أدرك البابا شنودة مبكراً أهمية الاهتمام بالمهجر. فبعد استقباله لوفد من المهجر في ديسمبر 1971 لتهنئته بالسيامة (الرسامة)،

---

(46) مجلة أكتوبر 21 مايو 1995.

عرف منهم احتياجات المهجر ومخاطر ترك الجيل الثاني والثالث بدون رعاية روحية مكثفة من قبل الكنيسة الأم. كما أنه أدرك أهمية المهجر كامتداد حيوي للكنيسة القبطية العريقة في ظل القيود المفروضة على بناء الكنائس، وكثير من أنشطة الكنيسة في مصر. وقد أثمرت جهود البابا في المهجر امتداداً واسعاً للكنيسة القبطية، ونشاطاً مكثفاً في كافة المجالات الروحية. كما أن اهتمامه بالمهجر لم يقتصر على تأسيس الكنائس والأديرة والكنائس الدينية فقط، ولكن قامت حركة ترجمة واسعة للكتب الطقسية واللاهوتية والروحية إلى عدد كبير من اللغات، وكذلك إقامة القداس الإلهي.

أضف إلى ذلك ما قام به البابا من وضع قانون موحد للخدمة في الخارج، روعي عند وضعه اتفاهه مع القوانين والدساتير في بلاد المهجر. وكذلك وضعت مناهج خاصة كخدمة الأطفال والشباب لحمايتهم من أي انحراف. ولأول مرة يدعو الكونجرس الأمريكي في شهر سبتمبر 1989 البابا شنودة لافتتاح دورته بالصلاة، والتقى رئيس المجلس وتسلم شهادة تقدير منه. كما أصدر عمدة سان فرانسيسكو قراراً بأن يطلق على الفترة من 24 - 28 أكتوبر من كل عام اسم «أيام البابا شنودة الثالث»، هذا خلاف عدد كبير من المدن اعتبرت يوم زيارة قداسه «يوم البابا شنودة». ومما يذكر أنه في سنة 1977 أثناء الزيارة الرعوية الأولى لقداسة البابا استقبله الرئيس الأسبق كارتر في البيت الأبيض، وفي نفس الزيارة استقبله الحاكم العام لكندا ورئيس وزرائها، والسكرتير العام للأمم المتحدة، وحصل على جائزة السلام من السكرتير العام للأمم المتحدة. وفي عام 1989 قابل الرئيس الأمريكي الأسبق جورج بوش الأب، وفي عام 1992 أقام الأمين

العام للأمم المتحدة حفل استقبال لقداسة البابا.

إذن من الصعب حصر نشاط الكنيسة في هذه المساحة الضيقة، ولكن يمكن القول إن الكنيسة في المهجر امتداد حقيقي للكنيسة في الداخل في كافة الأنشطة مع اهتمام أكثر من القيادة الدينية بالمهجر، نظراً لإدراكها لطبيعة المهجر واحتياجه الدائم للخدمة الروحية<sup>(47)</sup>. وقد بلغ عدد الكنائس في الخارج 181 كنيسة منها 79 كنيسة في الولايات المتحدة الأمريكية، 21 كنيسة، في كندا، 23 كنيسة في استراليا ونحو 51 كنيسة في أوروبا. وقد بدأ إنشاء الكنائس القبطية في المهجر رغبة من الكنيسة المصرية في الحفاظ على الهوية الدينية لأبنائها في الخارج والحفاظ على علاقتهم بالوطن الأم وبالكنيسة الأم وحتى لا يتجهوا إلى الكنائس الغربية وبخاصة الكاثوليكية والبروتستانتية. وعلى ضوء اتساع دائرة الهجرة للأقباط إلى أوروبا وكندا واستراليا والأرجنتين والبرازيل، اهتم البابا كيرلس السادس دينياً بالمهاجرين الأقباط.

ومع تزايد أعداد الأقباط في المهجر وتزايد أعداد الكنائس، بدأ التفكير في إنشاء أبرشيات، تكون تحت رعاية أسقف، لتتولى الرعاية الروحية لمنطقة جغرافية بها عدد كبير من الكنائس المصرية، مثل أبرشية جنوبى الولايات المتحدة التي ترعى الكنائس القبطية الموجودة في المنطقة الممتدة من فلوريدا وجورجيا في الشرق إلى تكساس في الغرب، وكذلك أبرشية لوس أنجلوس وتوابعاها في الغرب. وقد وصل عدد الأبرشيات في

---

(47) مجدى خليل، أقباط المهجر دراسة ميدانية حول هموم الوطن والمواطنة، ط1، (القاهرة: دار الخيال، 1999)، صص 74-75.

المهجر إلى تسع منها: ثلاث في أفريقيا والشرق الأوسط، وأربع في أوروبا، واثنان في الولايات المتحدة الأمريكية. كما وصل عدد الأساقفة المصريين في المهجر نهاية 1995 إلى 18 أسقفاً في الولايات المتحدة وأوروبا<sup>(48)</sup>.

ويرى البعض أن هناك الكثير من الأسباب التي تقف وراء رعاية الكنيسة لأقباط المهجر من بينها<sup>(49)</sup>: أولاً، مدى نفوذ المؤسسة الكنسية ودور الموقع البطريركي إلى ما وراء البلد الأم وهو ما يحسب له، وكذلك يعد من وجهة نظر آخرين دلالة على نهضة الكنيسة، والكراسة، في عصره وهذا بعد مهم في شخصيته. ثانياً، الخوف من التبشير الإنجيلي (البروتستانتى) والكاثوليكي، ولاسيما الإنجيلي، لعدد من الاعتبارات على رأسها سلاسة موافقة المذهب على نمط الحياة في المجتمعات العربية ونظام القيم وأنماط السلوك، وتحديث أساليب الكرازة الإنجيلية في هذا الصدد. ثالثاً، رهاب الجيل الثاني من أبناء المهاجرين والخشية عليهم من الخروج على المذهب واللامبالاة بالانتماء الأولى الأرثوذكسى للأسر والعائلات، وخاصة في ظل أن بعض الجيل الثاني لا يعرف اللغة العربية، ومن ثم يتحدث بالإنجليزية أو اللغات الغربية الأولى الفرنسية والإيطالية والأسبانية في أمريكا اللاتينية. رابعاً، أداة لجذب الدعم والمساعدات للكنيسة التي لعب دوراً بارزاً في إطارها الأنبا صموئيل ليس هذا فحسب بل في جذب التوكيلات لبعض الأسر والعائلات القبطية الثرية قبل 1952. خامساً، تحولت إلى أداة من أدوات الضغط في سياسة الكنيسة الداخلية وجزء من سياساتها الخارجية. سادساً، محاكاة دور الأزهر في السياسة

(48) نبيل عبد الفتاح (محرراً)، أقباط وحركيو المهجر، مرجع سابق، ص 217.

(49) حوار مع نبيل عبد الفتاح في 15 - 12 - 2011.

الخارجية المصرية في هذا الصدد (دوره العالمي في الدعوة وفي التعليم والتكوين العلمي لرجال دين كثر في البلدان العربية والإسلامية).

يعنينا هنا علاقة الكنيسة بالهيئات القبطية المختلفة، حيث إن الأفراد العاديين لا تختلف علاقاتهم بالكنيسة عما هو موجود في مصر. فعلى الرغم من رفض الكنيسة للأنشطة التي يقوم بها أقباط المهجر، إلا أنه من المعروف ولاء أقباط المهجر للبابا شنودة باستثناء بعض المنظمات القبطية القليلة. ولم يظهر الدور السياسي لأقباط المهجر إلا في السبعينيات، وذلك لأن فترة الستينيات والخمسينيات تميزت بعدم وجود صدام بين الأقباط والنظام القائم. كما أن الأقباط الذين هاجروا لم تترسخ أقدامهم إلا في السبعينيات، وبعدها بدؤوا يلتفتون لمشاكل إخوانهم وأقربائهم في الداخل بعد أن استقرت أمورهم في بلد المهجر، وأصبح ما يسمونه عن صدامات العنف وما تقوم به جماعات التطرف وجماعات الإرهاب ضد الأقباط يختلط لديهم بالأسباب التي هاجروا بسببها، وأدى ذلك إلى قناعتهم بأن الحكومة في السبعينيات تقف مع الجماعات الإسلامية.<sup>(50)</sup>

في 2009، شدد البابا على رفضه قيام أقباط المهجر بتنظيم مظاهرات احتجاجية أثناء زيارة مبارك إلى واشنطن، وكلف البابا شنودة وكيل المجلس الملي بالإشراف على مراسم استقبال الرئيس مبارك أثناء زيارته إلى الولايات المتحدة الأمريكية، والاجتماع مع قيادات أقباط المهجر لإقناعهم بعدم التظاهر، والتأكيد على رفض الكنيسة لمثل هذه الأمور باعتبارها تعكر صفو العلاقة بينها وبين القيادة السياسية. وعلى الرغم من

---

(50) محمود فوزي، البابا شنودة وأقباط المهجر، مصدر سابق، ص 84.

ذلك فقد تظاهر الأقباط في حديقة البيت الأبيض بواشنطن أثناء الزيارة للمطالبة بتطبيق البند الأول من دستور مصر الخاص بتساوي المواطنين، حيث طالبوا بمساواتهم في المواطنة بالمسلمين في الحقوق والواجبات على أرض الوطن.

إن تحليل العلاقة بين الكنيسة القبطية الأرثوذكسية وبين بعض أقباط المهجر يشير إلى عدة أمور نرصدها بإيجاز فيما يلي:

(١) إن بعض الجماعات القبطية الأرثوذكسية تعكس في منظومة أفكارها السياسية وأساليب حركتها طبيعة الثقافة السياسية، والحرريات المدنية التي يحظى بها مواطنو الدول التي ينتمون إليها بالجنسية. وفي ذات الوقت فإن تركيز أنشطتهم السياسية والإعلامية على الأوضاع داخل بلادهم، يمثل تعبيراً عن عدم انخراطهم سياسياً داخل البنية السياسية والحزبية داخل بلدان المهجر، ربما أحداثه التجمعات المهاجرة المصرية بالخارج.

(٢) إن نظرتهم للعلاقة مع الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، اختلفت، نظراً لأنهم يعكسون خبرات غربية في العلاقة بين المواطن والكنيسة تختلف نسبياً عن وضع الكنيسة المصرية ولاسيما في العقود الأخيرة، في ظل ظواهر توتر وعنف مجتمعي ذي وجوه دينية وسياسية وفي ظل سياسات متغيرة للدولة.

(٣) إن تكوين وخبرات رجال الدين الذين يرسمون على كنائس المهجر تختلف في طبيعة التكوين الثقافي- الاجتماعي والسياسي

عن حاجات ومطالب الأقباط المغتربين وأبنائهم من الأجيال التالية في أمريكا الشمالية، وأوروبا الغربية، وأستراليا، ومن ثم تحدث فجوات بين رجل الدين، وإتباع الكنيسة القبطية الأرثوذكسية. ويبدو أن ذلك كان أحد أبرز دوافع سياسة البابا لسيامة نمط جديد من رجال الدين الأقباط الأرثوذكس في المهجر، وإنشاء أديرة ورسامة كهنة ورجال دين من أبناء المهجر.

والخلاصة، أن أقباط المهجر يلجئون إلى الاحتجاجات والتظاهرات في الخارج في الوقت الذي يتنامى إلى علمهم تقصير السلطات المصرية في معاقبة الذين يمارسون الاضطهاد الديني ضد المسيحيين في الداخل المصري.

## أقباط المهجر وصانع السياسة في الغرب

يمكن القول إن المصري الذي يحمل الجنسية الأمريكية، ويذهب إلى رجال الكونجرس الأمريكي ليضغطوا على حكومته المصرية من أجل حل مشكلات الأقباط، هو رجل لم يذهب إلى حكومة أجنبية، وإنما ذهب إلى حكومته فهو أمريكي، وهذه الظاهرة واضحة ومعترف بها في المجتمع الأمريكي، ويكفى أن نقول أن الأمريكيين من أصل أيرلندي كان لهم الدور الرئيسي في الضغط على حكومة الرئيس كلينتون لحل مشكلة أيرلندا. ونحن نعرف تماماً دور اليهود الأمريكيين في مساندة إسرائيل، فجماعات الضغط أمور عادية ومشروعة في الولايات المتحدة الأمريكية، وهذا ما يراود أحلام أقباط المهجر، أن يكون لهم يوماً جماعة ضغط قوية تساهم في حل مشكلات الأقباط في مصر. كما أن عملية صناعة السياسة



في الغرب والولايات المتحدة الأمريكية كنموذج عملية معقدة جداً، وأغلب الظن أن القطاع الأكبر من الشعوب العربية غير مدركين لعملية صنع القرار في واشنطن، ومأخوذين دائماً بنظرية المؤامرة في تحليل السياسة الأمريكية. وفي مسألة أقباط المهجر يسيطر على عقول الكثيرين بما يتعلق بتأثير أقباط المهجر على السياسة الأمريكية<sup>(51)</sup>.

يختلف تأثيرهم المباشر طبقاً لوزنهم الديموغرافي كناخبين، والمالي كمساهمين في الحملات الانتخابية. وفوق هذا وذاك درجة «تسيُّس» المسيحيين التي هي عموماً أقل من المتوسط حتى وإن كانت أعلى بكثير منها في مصر. إذن فالتأثير «موجود» في بعض المناطق فقط، ولذلك فهو عموماً محدود. ولكن يبقى له «إمكانية» (potential) كبيرة. من ناحية أخرى هناك التأثير غير المباشر عبر آليات العمل الحقوقي والإعلام. وبفضل سياسات الحكومة المصرية السابقة، أصبحت «القضية القبطية» معروفة بصورة واسعة في معظم دول العالم خاصة عند حدوث الاعتداءات التي يتم ربطها «بالإرهاب الإسلامي»، وتقدم أساليب «التظاهر» والإعلانات الصحفية ومواقع الإنترنت تعد آليات ذات مردود عالي التأثير لا يمكن إنكاره.

باختصار، فحركة «النشطاء» تمثل صداعاً بالنسبة للدولة في مصر، لكنها لا تمثل تحدياً قوياً حتى الآن، وإن كان من الممكن جداً أن

(51) د. عاطف مقار، التعرف والإشادة بإنجازات النشطاء السابقين، ولزيد من التفاصيل أنظر الرابط الإلكتروني:

[http://www.copticassembly.com/showart.php?main\\_\\_id=634](http://www.copticassembly.com/showart.php?main__id=634)

يتصاعد مع<sup>(52)</sup>:

1- تزايد أعداد من استتبت أحوالهم المهنية والمادية لدرجة تعطيهم القدرة على تكريس مزيد من الوقت والجهد والمال للقضايا العامة.

2- دخول أبناء «الجيل الثاني» في الحركة، وهؤلاء وإن لم يكونوا جميعاً واعين بالمشكلة أو حتى متمسكين «بجذورهم القبطية»، لكن اندماجهم في المجتمع يعطي تأثيراً مضاعفاً للنشطاء منهم. ولاحظ التناظر (من ناحية تأثير الأجيال الجديدة على أوطان آبائهم) مع الأرمن وغيرهم.

3- تزايد الوعي العالمي بمعاناة الأقليات غير الإسلامية في العالم العربي (والإسلامي) التي وصلت إلى حد أن إمكانية تفريغ الشرق الأوسط من غير المسلمين أصبحت احتمالاً وارداً.

ومن جانبه يؤكد سمير حبشي أن منظمته لها علاقة مع الحكومة الأسترالية، لكن ليس لأنه رجل يطالب بحقوق المسيحيين ولكن كمواطن أسترالي. وفي حكومات البلاد المفتوحة كمهجر يكون فيها نوع من الاختلافات من جنسيات كثيرة، وهم الذين يشكلون سياسة البلد.

فمثلاً مصر ليست بلد هجرة. فالحكومة مصرية والشعب كله مصري فلا يوجد اختلاف. أما في البلاد المفتوحة كمهجر مثل الولايات المتحدة الأمريكية وأستراليا، فإن المهاجرين فيها هم الذين يشكلون قاعدة

---

(52) حوار مع عادل الجندي في 3/3/2009.

الناس. فالشعب الأصلي للبلد قليل، لذلك تكون الأغلبية من المهاجرين. لذلك هذه الدول تحاول إرضاءهم من خلال بلورة أنشطة معينة لكل ثقافة على حدة. وقد طرحت الهيئة القبطية الأسترالية مشكلة المسيحيين في مصر على بعض السياسيين الأستراليين الذين يتجاوبون معنا ويتفهمون مطالبنا.<sup>(53)</sup> كما يتمثل تأثير مسيحيي المهجر على صانعي السياسة في الغرب -من وجهة نظر منير بشاي- في إمدادهم بالحقائق والمعلومات (التي عادة يعرفونها من مصادرهم) ومحاولة حثهم على تأييد مواقفهم.

صانعو السياسة في الغرب يتعاملون مع المسيحيين كأى مواطنين، يجب عليهم سماع شكواهم وتنفيذ ما يقتنعون به منها. لكن هناك اعتبارات دولية تحكم قراراتهم، وليس لمسيحيي المهجر التأثير الوحيد عليهم في هذا المجال.<sup>(54)</sup>

كما يرى الأنبا موسى أن صانع السياسة في الغرب شغله الشاغل مصلحته فقط. وفى ظل ذلك تعمل الكنيسة من أجل الحفاظ على انتماء المسيحيين لعقيدتهم المسيحية ومصريتهم<sup>(55)</sup>.

والحقيقة أن تأثير أقباط المهجر على السياسة الأمريكية محدود، وهم يعلمون ذلك جيداً ويعلمون أن السياسة الأمريكية تتحرك وفقاً لمصالحها. كما أن الولايات المتحدة بها مئات من الجاليات المختلفة، كل منها تحمل مشكلة تريد حلها، وتتوقف قدرة هذه الجاليات على حل

(53) حوار مع سمير حبشي في 13 أكتوبر 2009.

(54) حوار مع منير بشاي في مارس 2010.

(55) حوار مع الأنبا موسى في 12 يناير 2009.

مشكلات بلادها على عدد من العوامل منها:

1- اتفاقها مع المصالح الأمريكية، بمعنى ألا يخل هذا الحل بإستراتيجية الولايات المتحدة الرئيسية (حلفاءها - أصدقاءها - استثماراتها في الخارج)، أو بالأمن القومي الأمريكي، أو أن يضعف من الاقتصاد الأمريكي.

2- القوة النسبية للجاليات، ويعكس ذلك عدد أفراد هذه الجالية وتماسكها وتنظيمها ونفوذها المالي والوظيفي. وينعكس هذا التنظيم في حجم المسيرات وتنظيمها، وفي التحرك السريع إزاء أي حدث يحدث لأبنائها أو لقضيتها التي تدافع عنها.

3- تأثير هذه الجالية على الرأي العام الأمريكي، ومن ثم الناخب الأمريكي، وبالتالي أعضاء الكونجرس، ويتوقف ذلك على نشاط هذه الجاليات، وقدرتها على الوصول إلى وسائل صناعة الرأي العام، ولإجادتهم فن صناعة الرأي العام نفسها التي أصبحت الآن في الغرب صناعة شديدة التعقيد.

4- حجم الفائض المالي الذي تخصصه هذه الجالية من أجل قضيتها، وهذا لا يعكس فقط غنى هذه الجالية، ولكن إيمانها بقضيتها، وتخصيص جزء مهم من دخلها بشكل منظم لتمويل هذه القضية، فالوفرة المالية لأية كتلة بشرية في الولايات المتحدة الأمريكية يمكن أن يصنع لها جماعة ضغط تؤيد مصالحها، وما يحدث في الانتخابات الأمريكية لهو مثال واضح على تأثير المال على صناعة جماعات الضغط.

5- تعارض مصالح هذه الجالية مع مصالح جالية أخرى أقوى منها.

6- عدالة القضية التي تدافع عنها هذه الجالية، ولنا في قضية الفلسطينيين مثال، فالحق في كثير من الأحيان هو القوة، والحقيقة هي تلك الصورة التي تستطيع أن تقنع بها الرأي العام.

والسؤال هنا، هل يملك الأقباط هذه الآليات كي يستطيعوا التأثير على صانع القرار الأمريكي؟ الإجابة بالنفي. إن مظاهره من مائة قبطني أو حتى ألف قبطني لن يلتفت إليها أحد، يمكن أن تجد مجموعة تتعاطف معهم، ولكن التعاطف شيء والتأثير شيء آخر. فآليات التأثير تحتاج إلى حزمة متكاملة من أدوات العمل السياسي الفعال<sup>(56)</sup>.

وهنا يود الباحث أن يسوق مجموعة من الملاحظات على العمل الحقوقي القبطي في الولايات المتحدة بالتحديد: أولها، أن الخطاب الكنسي الرسمي رفض السعي خلف أعضاء الكونجرس واعتبر الذين يطالبون بفرض عقوبات على مصر بأنهم قلة، وهذا ما جاء في كلام البابا شنودة حيث قال: «إن أقباط المهجر ينشرون كلاماً لا نوافق عليه، ونرى أنه يضر ولا ينفع، وهم يفعلون ذلك دون استشارة الكنيسة أو الرجوع إليها. وهناك تنظيمات في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا تعمل خارج الكنيسة ولا صلة لها بالكنائس. فالكنائس تصدر مجلات باسمها تتضمن مواعظ وموضوعات وإرشادات روحية وأخبار ونشاط الكنيسة، ولا يمكن أن تنشر

---

(56) نفسه، ص 51 - 52.

هجوماً على مصر بأي حال أو بأي صورة»<sup>(57)</sup>.

ثاني هذه الملاحظات أن الحالة التي خلفتها هذه الحملة جلبت المزيد من التصعيد ضد أقباط المهجر، وكان بالأحرى على أقباط المهجر أن يبدؤوا المسألة من القاعدة الموجودة في مصر ووضع برامج وأجندات عملية للحوار المشترك حول القضايا المختلفة ويبحث سبل حلها. ويخطئ الكثيرون في القراءة الحقيقية لطبيعة التواجد القبطي في الولايات المتحدة، ومدى تأثيرهم على صناعة القرار في البيت الأبيض، حتى إن بعض الكتابات تصورهم على أنهم جزء من صناعة القرار في الولايات المتحدة، وهو منافٍ للحقيقة. فالأقباط المهاجرون عبارة عن جالية مثل الجاليات الموجودة في الولايات المتحدة، والتي تسعى إلى طرح وجهة نظرها حيال قضايا معينة (القضية القبطية في مصر)، وهي تسلك العديد من الطرق من أجل الوصول إلى هدفها، لكنها ما زالت في طور البداية.

والأقباط المصريون الموجودون في الولايات المتحدة استخدموا المناخ والثقافة الموجودة في المهجر لتوصيل قضيتهم، ويريدون أن يمارسوا دور جماعات الضغط مثل اللوبي اليهودي وإن كانوا ليسوا في حجم ومكانة هذا اللوبي في التأثير على عملية استصدار وصياغة قرارات تخدم مصالحهم وما يريدون. فالوجود القبطي في المهجر له أكثر من نصف قرن تقريباً. ويحاول أقباط المهجر أن يحدوا حذو اللوبي اليهودي للوصول إلى مستوى التأثير نفسه على صانعي القرار في الولايات المتحدة<sup>(58)</sup>. هناك

---

(57) رجب البنا، مرجع سابق، ص 203.

(58) محمد زيان، مرجع سابق، ص 114.

بعد آخر في قدرة الأقباط على التأثير، وهو القدرة على مخاطبة الرأي العام الأمريكي وحشده، وإقناعه أيضاً بما يسعى إليه أقباط المهجر وهي مسألة ليست بالسهولة حتى يمكن القول إن أقباط المهجر يهيمنون على قطاعات كبيرة من الرأي العام الأمريكي، تمهيداً لاستنفار الجهات التشريعية في الكونجرس وبقية المؤسسات الأمريكية. وقد لوحظ أن هناك أقباطاً أمريكيين يطالبون بفرض عقوبات على مصر، فقد طالبت منظمة أقباط الولايات المتحدة وبعض المنظمات الأخرى العاملة في القضية القبطية الكونجرس الأمريكي بالضغط على مصر، بل إن هناك بالفعل تحركات نحو استصدار قرارات من الكونجرس الأمريكي تدين مصر على أرضية حقوق الإنسان. بل إن واحدة من منظمات أقباط المهجر (الجمعية القبطية الأمريكية) طالبت بفرض عقوبات اقتصادية أمريكية على مصر، بحجة إن هناك تحالفاً بين النظام المصري الحاكم (السابق) وجماعة الإخوان المسلمين في ممارسات عنف ضد المسيحيين تهدف إلى تدمير وجودهم في مصر.<sup>(59)</sup>

ولا شك أن هناك جهات إسرائيلية ويهودية وأمريكية تريد استغلال قضية الأقباط للوصول إلى هدفها، وهو التدخل في شئون مصر والضغط عليها، من أجل إجبارها على سياسات معينة. يدرك بعض الأقباط المهاجرين أن الولايات المتحدة الأمريكية لا يهمها مصلحة الأقباط ولكنها تستغل قضيتهم من أجل مصالحها واستخدامها في سياستها والتلويح بها من أجل تهديد مصر بالتدخل - وهو ما يرفضه جميع المصريين أقباطاً ومسلمين - وهكذا تجمعت مصالح إسرائيل وولايات المتحدة الأمريكية

(59) د. يسرى العزباوى، مرجع سابق، ص 243.

في استخدام الورقة القبطية لتحقيق أهدافهما - ويساعدهما في ذلك بعض أقباط المهجر - فالولايات المتحدة الأمريكية تريد أن تتدخل في شئون مصر وتبحث عن ذريعة لذلك<sup>(60)</sup>.

من المثير أن اللوبي اليهودي قد نجح في استخدام بعض الأقباط من أجل الوصول إلى هدفه؛ مستغلاً استجابة عدد من أقباط المهجر له، وتتضح الصورة أكثر عندما تقدم رئيس المجلس البلدي لمدينة نيويورك بمشروع قرار له قوة القانون يقضى بمقاطعة الشركات والبنوك التي يثبت أنها تتعامل مع 15 دولة، يتم اضطهاد المسيحيين فيها، ومن بين هذه الدول مصر، وحسب ما قالته جريدة نيويورك تايمز فإن هذا التشريع سيمنع ثلث رجال الأعمال في العالم من إجراء صفقات مع تلك الدول. وحسب ما جاء في النيويورك تايمز فإن رئيس مدينة نيويورك قال إن الدول الخمسة عشر معروف عنها أنها تعذب وتقتل المسيحيين بسبب ديانتهم وأن

---

(60) مجلة روزاليوسف بتاريخ 1995/6/24. ويقول نص الفاكس: الكونجرس الأمريكي، 6 مايو 1996 العزيز مستر صادق شكراً على محادثتك التليفونية التي تلقيتها منذ ساعات، وأعتذر عما إذا كانت أسئلتني غير واضحة، هذا الفاكس قد يساعد على توضيح أسئلتني. عضو الكونجرس «وولف» مهتم جداً بدعم حقوق الإنسان وحرية العقيدة حول العالم كله، وهو مهتم بشكل خاص بوقف الاضطهاد الذي يتعرض له عدد من المسيحيين، لقد سمعنا بعض التقارير الصحفية عن اضطهاد المسيحيين في مصر، ونحن مهتمون بما يحدث هناك. ويأتي طلب المعلومات منك هذا كنتيجة للقاء حضرته منذ أسابيع مع (أم شام) غرفة التجارة الأمريكية في مصر - أم شام مهتمة جداً بتشجيع الاستثمار الأمريكي في مصر، ونأمل أن ينمو العمل بين مصر والولايات المتحدة، على أية حال، نأمل أن يجعل الاستثمار والبيزنس الأمريكي لحقوق الإنسان وحرية العقيدة أولوية في جدول أعمالهم في البلاد الأخرى. مكتبتنا مهتمة بكتابة خطاب إلى «أم شام» ومستر شفيق جبر لتشجيعهما على استخدام البيزنس والعلاقات الحكومية لتشجيع حقوق الإنسان وحرية العقيدة في الحياة اليومية في مصر. على أية حال، بكتابة هذا الخطاب، فنحن لا نريد الإدلاء بأية معلومات (سواء لشفيق جبر أو أم شام) يمكن أن تستخدم لإضرار المسيحيين في مصر. وبلاستعانة بخبراتكم، هل خطاب لهذه المجموعة ورئيسها يمكن أن يكون ملائماً في إطار قضيتنا من أجل حقوق الإنسان وحرية الاعتقاد، إذا كانت لديكم معلومات أكثر تعتقد أنها نافعة، من فضلك أخبرنا بها، شكراً على مساعدتك. المخلصة: كارين فينكلر. مكتب عضو الكونجرس فرانك وولف.



الولايات المتحدة الأمريكية يجب أن تستخدم قوتها الاقتصادية لمنع هذا الاضطهاد<sup>(61)</sup>.

إن الحل يكمن في يد السلطة المصرية، خاصة بعد ثورة 25 يناير 2011، فهي تعرف جميع أوضاع المصريين وبينهم الأقباط، وعليها أن تقوم بالحل المناسب في الوقت المناسب دون ليّ ذراع أحد. فالأقباط جزء من شعب مصر مثل الفلاحين والعمال والطلاب ومستأجري الأراضي الزراعية، وذلك حتى لا تعطى الدولة المبررات لأحد لكي يهاجمها.

## هل يكون أقباط المهجر.. لوبي مصري بالخارج؟

اللوبي lobby عبارة مجموعة أو مجموعات منظمة تعمل بشكل تكاملي، للضغط على صانعي القرار، لتحقيق أهداف ومصالح بعيدة أو قصيرة المدى عن طريق ممارسة ضغط كبير منظم. ويعمل اللوبي على حث صانع القرار على اتخاذ قرار، أو إثباته عن اتخاذ قرار معين. وقد تكون هذه المجموعات من أصحاب الأموال التي تستخدم أموالها للتأثير على السياسة العامة ضمن ما يخدم مصالحها، أو من أجل تأسيس قوى ومجموعات أخرى ذات قدرة على الحث والتأثير.

وكثير من الدول تسعى لوجود لوبي لها في الخارج، وخاصة في الدول التي تربطها علاقة إستراتيجية أو قريبة منها جغرافياً، ولها تأثير

---

(61) أسامة سلامة، مصير الأقباط في مصر، ط1، (لندن: دار الخيال، مارس 1998)، ص 236.

على الأمن القومي لها، وهذا اللوبي يحقق كثير من مصالحها وأهداف سياستها الخارجية، سواءً كانت اقتصادية أو ثقافية أو سياسية أو اجتماعية. فمن ناحيته أوضح رئيس تحالف المصريين الأمريكيين أن أقباط المهجر يسعون إلى تقديم هذه الأفكار والموضوعات إلى الإدارة الأمريكية والكونجرس، لدفع الإدارة الأمريكية لتقديم يد المساعدة والنصح في اختيار أفضل السبل لمصر. ومن الأهمية هنا التطرق إلى معوقات بناء لوبي مصر بالخارج، والتي تتمثل فيما يلي:

1- عدم اهتمام الحكومة المصرية بالمصريين في الخارج: فهي عاجزة على حماية مواطنيها في الخارج، وذلك يضعف انتماء المصريين. وهناك أمثلة كثيرة على موقف الحكومة السلبي تجاه تعرض المصريين للإساءة، مثل واقعة تعذيب المواطنين المصريين في الكويت بداخل أحد أقسام الشرطة. وقد بلغ عدد الشكاوى التي تلقتها المنظمة المصرية لحقوق الإنسان من المصريين العاملين بالخارج وأسرههم (38) شكوى وذلك خلال عام 2007 فقط. وقد خاطبت المنظمة في جميع هذه الحالات وزارة الخارجية المصرية وسفارات الدول المعنية، ولكنها تلقت 8 ردود فقط<sup>(62)</sup>، فهي في أغلب الأحيان يكون دورها مجرد إدارة العمليات بوزارة الخارجية والسفارات المصرية والقنصليات بالخارج بنقل الشكاوى فقط للجهات الرسمية المسؤولة في الدول التي يعمل بها المصريون بدون تعليق أو إجراء أي تحقيق أو استبيان ودون متابعه جدية وسريعة، بالإضافة إلى عدد من الانتهاكات الأخرى مثل الفصل التعسفي والاضطهاد والتعذيب وسوء المعاملة، والحرمان من التنقل، وضياع المستحقات المالية والحرمان

---

(62) جريدة الأخبار 10 / 12 / 2007 .

من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، والقتل والاختطاف والاعتقال غير القانوني<sup>(63)</sup>.

2- المصريون كغيرهم من المسلمين تفرض عليهم الولايات المتحدة والدول الغربية كثيراً من القيود الشديدة والإجراءات الصارمة: ففوق تفجيرات الحادي عشر من سبتمبر قد استغلتها وسائل الإعلام ذات التوجهات الصهيونية، لإلصاق تهمة الإرهاب وتشويه صورة الإسلام، وزيادة حدة العداء للمسلمين. وقد استحدثت الإدارة الأمريكية وزارة جديدة للأمن الداخلي هدفها وضع المسلمين في دائرة الاشتباه ماداموا على الأرض الأمريكية، وفرض العديد من القيود على تحركاتهم، وفي الدول الأوروبية يتعرض الكثيرون من الرعايا المسلمين للعنف سواء بالقتل، أو الضرب المبرح من بعض المنظمات، والجماعات التي تتخذ من عداؤها للإسلام شعاراً<sup>(64)</sup>.

3- يمثل أقباط المهجر ضغطاً على السياسة المصرية: فهم يملكون منظمات وشبه لوبي غير منظم في الولايات المتحدة وبعض الدول الغربية، وهم أيضاً يحتلون مناصب كبيرة في هذه الدول، ولهم قدرات وإمكانات تجعلهم قادرين على الضغط على الولايات المتحدة، وهم يقومون بمظاهرات ومؤتمرات حول اضطهاد المسيحيين داخل مصر، وأيضاً حول

(63) المصريين في الخارج... حقوق ضائعة بين الداخل والخارج، موقع المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، 2006/8/20.

<http://www.eohr.org/ar/report/2006/re0820.shtml>

(64) بعد أن اشتعلت نيران العنصرية: ما هو مستقبل الإسلام في أمريكا وأوروبا؟، محرم 1425، مجلة الجزيرة ملحق لجريدة الجزيرة.

نصوص المادة الثانية من الدستور السابق على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع.<sup>(65)</sup>

وأقباط المهجر قاموا بعقد كثير من المؤتمرات للفت نظر العالم الحر للاضطهاد البشع الذي يتعرض له الأقباط داخل مصر، وتسليط الضوء علي جميع انتهاكات حقوق الإنسان التي تقع ضد الأقباط، وبصورة شبه يومية وبطريقه منظمة، ومن جميع المسؤولين في مختلف مواقعهم الرسمية. بجانب هذه المؤتمرات، ينظم أقباط المهجر العديد من المظاهرات، ومنها المظاهرات التي قاموا بها في عدة دول غربية كفرنسا واليونان وأستراليا والنمسا وهولندا وكندا خلال يوليو 2007، احتجاجاً على ما سموه ب«اضطهاد الأقباط» في مصر، وحول ما حدث من اشتباك مسلمين مع رهبان دير «أبو فانا»، و«حاولوا إجبارهم على ترك المسيحية»<sup>(66)</sup>.

من المهم القول: إنه لا بد أن تقوم الحكومة المصرية باتخاذ خطوات جادة لتكوين لوبي بالخارج، والتعاون مع المصريين بالخارج لتحقيق هذا الهدف. فتكوين لوبي لا يقف على الأفراد فقط، لكن لا بد أن تتوافر آليات أخرى عبر الوساطات التأثيرية بين مسؤولي البلدين والصدقات الشخصية، والمصالح المشتركة، والالتزامات المتبادلة في

---

(65) إصرار المسلمين في مصر على عدم تعديل المادة الثانية من الدستور يؤكد أن الأقباط لن يحصلوا على حقوقهم. موقع منظمة أقباط الولايات المتحدة، 2006/11/25. [http://www.copts.com/arabic/index.php?option=com\\_content&task=view&id=94&Itemid=28](http://www.copts.com/arabic/index.php?option=com_content&task=view&id=94&Itemid=28)

(66) دعماد جاد، هجرة الأقباط بين العام والخاص، مجلة أحوال مصرية، السنة الثانية - العدد الثامن - ربيع 2000، ص 35.

الاتفاقيات الثنائية. وهناك الضغوط المتبادلة المتعارف عليها بين الدول، وهناك حوار للجان المشتركة بين الدول وهناك الزيارات المتبادلة بين المسؤولين، وهناك ساحات المنظمات الدولية، كل هذه الآليات تساعد على عمل جماعات الضغط أو جماعات المصالح على مستوى العلاقات الثنائية بين الدول<sup>(67)</sup>، ولذلك يقترح الباحث على مصر القيام بالآتي:

1- الاتصال وتسجيل المصريين في السفارات المصرية: فيجب على الحكومة المصرية أن تستفيد من المصريين بالخارج، وأن تقوم بالاتصال بهم والاهتمام بهم، وأن يترجم ذلك إلى واقع عملي ملموس، وتحمي حقوقهم حتى يكون لديهم انتماء لبلدهم، ويسعون لتحقيق مصالحها بالخارج. فهم قوى لا يستهان بها، قادرون على تحقيق كثير من الأهداف. فمنهم رجال الأعمال والعلماء والسياسيون الذين وصلوا إلى أعلى المناصب في الخارج. وهناك 824 ألف عالم مصري بالخارج يستقرون في 12 دولة هي الولايات المتحدة وكندا وأستراليا وإنجلترا وفرنسا وألمانيا والنمسا وإيطاليا وإسبانيا واليونان. وهناك علماء مصريون خبراء في «البنتاجون» ووكالة «ناسا»، ورؤساء جامعات أمريكية، وأشهر أطباء زراعة القلب والتخدير والطب النووي في العالم مصريون<sup>(68)</sup> ولا بد أيضاً من الاهتمام بالمصريين في الدول الأوروبية، فعددهم يصل إلى مليونين، وهم يتدرجون في الوظائف من أساتذة بالجامعات حتى الباعة في الشوارع، وهناك اتحاد المصريين بالاتحاد الأوروبي الذي أسس 18 مكتباً

(67) مجدي خليل، مفهوم جماعات الضغط... ووضع مصر منها، 2007 الخميس 15 نوفمبر، موقع إيلاف الإلكتروني.

(68) علماؤنا في قبضة الغرب، موقع الأخوان المسلمون، 2003/08/17.

<http://www.ikhwanonline.com/Article.asp?ArtID=1356&SecID=271>

في أوروبا لخدمة المصريين، وهذا الاتحاد يعقد جلسات شهرية في مجلس العموم البريطاني لمناقشة ما يخص البلاد العربية وأفريقيا، وتزويدهم بالمعلومات اللازمة وإزالة أى سوء فهم كما يقوم بزيارة البرلمان الأوروبي بطريقة دورية ويقوم بعدة مقابلات مع العديد من الوزراء.<sup>(69)</sup>

2- تقديم المساعدات القانونية للمصريين بالخارج: على الحكومة المصرية أن تخصص ميزانيات في السفارات المصرية بالخارج، للاجتماع بعلمائها المتميزين بصفة دورية ودعوتهم للمؤتمرات العلمية، وأن تسعى كل أجهزة الدولة إلى تدعيم إحساس هؤلاء العلماء بمصريتهم. وعليها أيضاً توفر الحماية القانونية المتمثلة في أن يجد أي مصري بالخارج -مقيم أو حتى عابر- إذا تعرض لأي مشكلة مع سلطات الدولة المضيفة، محامي السفارة مع القنصل العام أو السفير متضامنين معه، ومعنيين بأموره، ومتابعين لقضيته.<sup>(70)</sup>

3- ضرورة التنسيق بين الهيئات المعنية بتسفير العمالة المصرية للخارج: من أجل حماية ورعاية حقوق هذه العمالة في مقدمتها وزارة الخارجية وأجهزتها المختلفة لاضطلاع هذه الأجهزة بالدور المنوط بها، وتوعية المصريين المسافرين بحقوقهم وبتشريعات وقوانين الدول المسافرين إليها، هذا فضلاً عن إرشادهم بأسلوب تلقي الشكاوى في السفارات والقنصليات المصرية.<sup>(71)</sup>

---

(69) جريدة الأخبار، 12 / 12 / 2007 .

(70) جريدة المصري اليوم، 27 / 7 / 2009 .

(71) حقوق ضائعة بين الداخل و الخارج »، موقع المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، 20/8/2006.

4- إنشاء مجلس قومي لشئون الهجرة والمصريين في الخارج لصياغة وبلورة رؤية شاملة واضحة تتطرق منها سياسيات محددة، لتحقيق الأهداف المنشودة من مساعدة المصريين بالخارج، وحل كل مشاكلهم.

5- إعداد مشروعات الاتفاقيات مع الدول الأجنبية لفتح مجالات جديدة للهجرة أمام المصريين، وتيسير إقامتهم بدول المهجر، وضمان حقوقهم ومصالحهم التي تكفلها لهم هذه الدول. بالإضافة إلى الإسهام في إجراء حصر دوري شامل الأعداد ونوعيات المصريين المقيمين في الخارج، لتنظيم ذلك وتؤكد عليه من خلال تنظيم دورات متخصصة لتأهيل الراغبين في الهجرة والعمل على توفير احتياجات المصريين المقيمين في الخارج من مواد ثقافية وإعلامية وقومية.

6- على الحكومة أن تهتم بالجيل الثاني، عن طريق تلبية احتياجات الجاليات المصرية لدعم جهودهم في ربط هذا الجيل بمصر، وذلك بتعاون المؤسسات الرسمية والقومية في الحفاظ على الرحلة السنوية لهؤلاء الشباب لمصر، وتوفير عناصر الإبهار والنجاح لها بالتنظيم الجيد، وأن يضع كبار المسؤولين هؤلاء الشباب على أجندتهم كما يلتقون سنوياً بشباب الجامعات والمدارس، ويجب أن يلتفتوا لتلك الطاقات الكامنة. يجب أيضاً أن يلتفت القائمون على الإعلام الموجه للولايات المتحدة الأمريكية إلى تقديم خطاب إعلامي صحيح يعمل على الارتقاء بمشاعر الانتماء والحب لمصر وليس مجرد إذاعة أغان وأفلام وبرامج تسلية.<sup>(72)</sup> وهناك أمثلة على سعي الحكومة المصرية لتكوين لوبي بالخارج أو جماعة

(72) جريدة الأخبار، 29 / 11 / 2007 .

ضغط وخاصة في الولايات المتحدة، فقد أنشئ أول لوبي مصري على غرار اللوبي اليهودي في الولايات المتحدة الأمريكية تحت اسم «مجلس العلاقات المصرية - الأمريكية»<sup>(73)</sup>.

وأخيراً، فكرة اللوبي كانت -وما زالت- في فكر الكنيسة القبطية في مصر، حيث دعا البابا شنودة إلى تكوين لوبي عربي قوي في الولايات المتحدة ودول المهجر يضارع اللوبي الصهيوني الذي يلعب دوراً جوهرياً في الضغط على صناع القرار، وصياغة التوجهات السياسية الخارجية في المجتمع الدولي.

إن على الدولة والقيادة السياسية الجديدة مسئولية البدء في بناء الثقة التي دمرتها مع الأقباط لسنوات طويلة، والمسألة تحتاج إلى خطوات جادة لبناء هذه الثقة خطوة خطوة. ويقترح الباحث في هذه الصدد البدء بهذه الخطوات:

أولاً: سرعة إصدار القانون الموحد لبناء دور العبادة. ثانياً: سرعة تعديل قانون الأحوال الشخصية لغير المسلمين استناداً إلى المسودة التي اتفقت عليها الطوائف المسيحية وقدمت لوزارة العدل منذ أكثر من عشرين سنة. ومن أهم أسسه أن يكون العقد شريعة المتعاقدين (أي لا تطبق الشريعة الإسلامية في حالة تغيير الدين أو المذهب)، وجعل حضانة الأطفال تطبق بشكل متساو بين الطرفين المسلم والمسيحي.

---

(73) محمد جمال عرفة، مبارك يؤسس أول لوبي مصري في واشنطن، 28 / 3 / 2000م، موقع إسلام أون لاين .  
<http://www.islamonline.net/IOL-ARABIC/DOWALIA/alhadath-2000mar28-/alhadath4.asp>



ثالثاً: البحث عن طريقة تضمن التمثيل العادل للمسيحيين في المجالس التشريعية والمناصب السياسية.

رابعاً: لا بد للدولة أن تتخذ خطوات عاجلة بمنع الهجوم تماماً على المسيحية والمسيحيين وعقائدهم وتراثهم وثقافتهم في وسائل الإعلام التي تقع تحت سيطرتها المباشرة، ومعاقبة من يفعل ذلك بطرده ومنعه من الظهور والكتابة في هذه الصحف المملوكة للدولة، والتي تمول من جيوب دافعي الضرائب من المسلمين والأقباط.

خامساً: وأخيراً يحتاج النظام التعليمي إلى تغيير جذري لتقديم تعليم عصري يرتقى بالمواطن ويضعه على الخريطة التعليمية لدول العالم.





# ثقافة الفتنة وقضايا الأقباط في الإعلام المصري

سنية البهات\*

ينظر كثير من الباحثين المهتمين بتحليل الخطاب الإعلامي، في ما يخص تناوله لقضايا الأقباط في مصر، على أنه محاولة للدخول في حقل أنغام مملوء بالتناقضات بين ما هو مُعلن، وما يمارس في الخفاء وعلى الرغم من عدم الاتفاق على مفهوم واحد للخطاب إلا أنه في كلمات بسيطة: «هو طريقة معينة للتحدث عن الواقع وفهمه كما أنه مجموعة من النصوص والممارسات الخاصة بإنتاج النصوص وانتشارها واستقبالها، مما يؤدي إلى إنشاء أو فهم الواقع الاجتماعي. أو أن الخطاب هو اللغة المستخدمة لتمثيل ممارسة اجتماعية محددة من وجهة نظر معينة، أو أن الخطاب هو كل الأشياء التي تكون العالم الاجتماعي بما في ذلك هوياتنا، وبدون فهم الخطاب لا يمكن أن نفهم واقعنا أو نفهم تجاربنا أو أنفسنا»<sup>(1)</sup>.

(\*) باحثة وكاتبة صحفية مصرية.

(1) د. محمد شومان، تحليل الخطاب الإعلامي، أطر نظرية ونماذج تطبيقية، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، يناير 7002، ص 22.

ومن ثم تبدو أهمية تحليل الخطاب الإعلامي، في تناوله لقضايا الأقباط، أنه من خلال منهجية تحليله نستطيع تفسير الواقع الاجتماعي الذي أفرزه، ويتأثر به في الوقت نفسه، لذلك ركزت بحوث الإعلام ، في العقدين الأخيرين، على تأثير وسائل الإعلام المختلفة في الجمهور وصناعة وتوجيه الرأي العام.

إذا كان هناك اتفاق على أن الخطاب الإعلامي يرتبط بعلاقة ما بالواقع الاجتماعي، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل لغة الخطاب الإعلامي المستخدمة هي التي تصنع الواقع الاجتماعي المصاحب لها؟ أم إن هذا الواقع هو المنتج الفعلي لهذا الخطاب؟ أم إن العلاقة بينهما جدلية، بمعنى تأثر كلا منهما بالآخر- أي أن التأثير متبادل - فالخطاب يأتي في إطار سياق اجتماعي وثقافي في اللحظة التاريخية المحددة. ومن هذا المنطلق يكون لنص الخطاب الإعلامي وظائف عدة، منها: دوره في تكوين أفكار المتلقي، ووظيفة تصوير العلاقات الاجتماعية، أي أن الخطاب هو مجال مفتوح للعمليات الأيديولوجية عن طريق عرض الأحداث واختيار المصطلحات التي تؤدي إلى تقديم فكرة معينة. إذا انطلقنا من تعريف الخطاب الإعلامي، على هذا النحو، ومن تحديد دوره ووظيفته في إنتاج الواقع الاجتماعي، ودوره في تكوين الأفكار لدى الجمهور المتلقي فإن التعرف على كيفية تناول الإعلام المصري لقضايا الأقباط في المدة الزمنية التي حددها البحث وهي من مارس (آذار) 2011م حتى مارس (آذار) 2012، يمكن أن يسלט الضوء على كيفية صناعة الإعلام للواقع الاجتماعي وتأثره به في الوقت نفسه. وقد اخترنا لذلك ثلاثة أحداث كبرى تخص الأقباط، أو يُشكل الأقباط طرفاً رئيسياً بها، وهي: أحداث كنيسة الشهيد في

أطفيح - محافظة حلوان جنوب القاهرة- والتي وقعت في مارس (آذار) 2011 وأحداث كنيسة مارمينا في حي إمبابة والتي وقعت أحداثها في شهر مايو (أيار) 2011م، وأحداث ماسبيرو الدامية التي وقعت أحداثها في أكتوبر (تشرين الأول) 2011. تم رصد تناول الإعلام المصري للأحداث الثلاثة من خلال التغطية الخبرية، والتقارير الصحفية المنشورة من خلال تحليل نصوص الخطاب الإعلامي الذي تناولها، واللغة المستخدمة، والمصطلحات التي لجأ إليها القائم بالاتصال لتوصيل فكرته للقارئ أو المتلقي وذلك من دون الاعتماد على أدوات أو مناهج التحليل الكمي. أي رصد عدد المرات التي تم تناول كل حدث فيها على حدة «إذ أن مناهج وأدوات التحليل الكمي لم تمنع ظهور كثير من الانتقادات التي انصبّت على شكلية وعدم موضوعية فئات تحليل المضمون الكمي التي تنزع إلى تفتيت النص، وتحويله إلى مجرد أرقام وبيانات إحصائية لا تكشف عن معنى النص أو المعاني التي يحملها. إضافة إلى أن التحليل الكمي على العكس من التحليل الكيفي يُهمل سياق النص وعلاقات القوى داخله، فضلا عن عدم الاكتراث بالمعاني الضمنية أو غير الظاهرة في النص. بينما تعمل المناهج الكيفية على فهم وتفسير الواقع الاجتماعي القائم ويحاول تحليل الخطاب من خلالها التعرف على كيفية إنتاج هذا الواقع الاجتماعي حيث أنه يفحص كيف تقوم اللغة ببناء الظواهر وليس عكسها أو إظهارها فقط»<sup>(2)</sup>. تم انتقاء عينة عشوائية من التغطيات الصحفية (أخبار، تقارير، حوار، تحقيق) المنشورة في صحيفة تمثل الصحف القومية المملوكة للدولة المعبرة عن لسان حال المؤسسات الحاكمة وهي صحيفة الأهرام اليومية، واثنان من الصحف المستقلة هما: صحيفة «المصري اليوم»، التي تصدر عن

(2) المصدر السابق، ص 23.

شركة مساهمة يملكها رجال أعمال، والأخرى أسبوعية تصدر أيضا عن شركة مساهمة أخرى وهي صحيفة «اليوم السابع». ذلك لصعوبة إجراء مسح شامل للتغطيات الإعلامية المختلفة لكل ما يخص قضايا الأقباط، خصوصا وقد شهد المجتمع المصري في السنوات الأخيرة صدور العديد من الصحف التي تنوعت أشكالها ومضامينها وأنماط ملكيتها، بصورة أصبح معها سوق الإعلام المصري زاخراً بشتى الألوان والأنواع. وتنوعت الصحف من حيث الملكية ما بين صحف قومية مملوكة للدولة في شخص المجلس الأعلى للصحافة التابع لمجلس الشورى، وصحف حزبية تصدر عن الأحزاب السياسية لتعبر عن توجهاتها وصحف خاصة تصدر عن شركات مساهمة مصرية، إضافة إلى عدد آخر من الصحف والمجلات التي تصدر بترخيص من خارج مصر وتوزع في مصر، وإلى جانب الصحف امتدت شبكة القنوات الفضائية الخاصة لتغطي سماء مصر والمنطقة بشبكة من القنوات المتخصصة، وغير المتخصصة، بعضها ذات صبغة دينية والبعض الآخر متنوع وإذا أضفنا إلى كل هذا الزخم عشرات المئات من المواقع الإلكترونية على الشبكة العالمية للمعلومات (الانترنت) فإننا نكون بصدد الحديث عن عالم مترامي الأطراف هو عالم الإعلام. لقد تميّز هذا الزخم الإعلامي، غير المسبوق في تاريخ مصر، بظهور قضايا لم تكن مطروحة ولم يتناولها الإعلام المصري قبل خمسين عاما، مثل قضايا الفئات الاجتماعية المختلفة: الفلاحين، والعمال والمرأة، وقضايا المهمشين. ثم أضيف إليها منذ ما يقارب العقدين قضايا الأقباط، لنقرأ في الإعلام المصري وللمرة الأولى عمّا عُرف بالملف القبطي. وإذا كان التخصص هو سمة العصر، فإن تخصيص مجموعة غير قليلة من القنوات الفضائية لتأخذ صبغة دينية، سواء كانت مسيحية أو إسلامية وتخصيص الصحف والمجلات لأبواب

وصفحات خاصة بالشأن القبطي، هو قضية جديرة بالتوقف عندها، انطلاقاً من فرضية رئيسة مفادها أنه يعيش على أرض مصر شعب واحد يتكون من أغلبية تدين بالإسلام وأقلية يمثلها «القبط» وتدين بالمسيحية، مع عدم تجاهل أن مصطلح الأغلبية والأقلية هنا يشير إلى النسبة العددية، لأن القبط كأقلية دينية لا يشكلون أقلية عرقية أو سلاله (إثنية) أو لغوية. وهو الأمر الذي ميز المجتمع المصري بدرجة عالية من التماسك والاندماج ولحدثة الظاهرة أيضاً.

## فرضيات الدراسة

أولاً: الخطاب الإعلامي يتبع بالضرورة الخطاب السياسي المُعلن؛ ومواقفه المعلنة سواء كان الخطاب السياسي الرسمي المعبر عن سياسات الدولة ومؤسساتها، أو الخطاب المعبر عن القوى الكبرى المؤثرة على الساحة السياسية والاجتماعية في مصر، وهو أمر متعارف عليه في غالبية الدول ذات النظم الشمولية، و من ثم فإن ما يعبر عنه الإعلام يعكس بالضرورة وجهة نظر النظام ومؤسساته.

ثانياً: الإعلام المصري لعب دوراً كبيراً في إذكاء نيران الفتنة الطائفية؛ من خلال طريقة تناوله لقضايا الأقباط وأحداث الفتنة الطائفية في السنوات الأخيرة، مما يعكس ويؤكد وجود علاقة جدلية (تأثير متبادل) بين مضمون الخطاب الإعلامي، في ما يخص معالجته لقضايا الأقباط وحالة السلام الاجتماعي

إذ تشير عملية إنتاج واستقبال الرسائل الإعلامية إلى ردود



فعل كرسست لحالة الاستقطاب الديني التي لم يشهد المجتمع المصري لها مثيلاً في تاريخه الحديث.

ثالثاً: تتمثل في اتجاه الخطاب الإعلامي الرسمي المعبر عن موقف المؤسسات؛ والأجهزة الموجودة على رأس السلطة في مصر نحو اتباع سياسة إخفاء الحقائق والغموض، وإظهار حالة من السلام الاجتماعي ووحدانية النسيج الوطني غير الحقيقية. الأمر الذي ساهم بدرجة كبيرة في عدم تقديم الأجهزة المعنية كذلك النخب السياسية والثقافة لحلول حقيقية لحالة الاستقطاب الديني التي بات يعرفها المجتمع المصري لأول مرة في تاريخه الحديث.

## المشكلة البحثية

تداخل عناصر المشهد الإعلامي، وضبابية الصورة المتعلقة بقضايا الأقباط بشكل عام، وغلبة عنصر السبق الصحفي في تغطيات وسائل الإعلام المختلفة لقضايا الأقباط على حساب المهنية والدقة أو التمهيد في الأخبار التي يتم نشرها. وهو العنصر الذي يكتسب أهمية كبيرة في ظل المنافسة الكبيرة التي تشهدها ساحة الإعلام في مصر بعد أن أصبحت زاخرة بعدد كبير من المطبوعات اليومية والأسبوعية، جعل التفريق بين معيار السبق الصحفي والسياسة غير المعلنة للصحيفة أو المؤسسة الصحفية صعباً. ولحل هذه الإشكالية تم تقسيم المعالجات الصحفية التي اهتمت بقضايا الأقباط إلى ثلاثة مستويات:

المستوى الأول: يتضمن المواد التحريرية التي يكتبها رؤساء

التحرير المرتبطين بشكل أو بآخر بمؤسسات النظام وتعكس كتاباتهم توجهاته، أو التي يتبع خطابها الإعلامي الخطاب السياسي المعلن وموقفه من قضايا الأقباط.

المستوى الثاني: مقالات الرأي التي تعكس رأي كتابها فقط.

المستوى الثالث: الأخبار والتقارير الصحفية والتحقيقات، والحوارات، والتغطيات المباشرة لقضايا الأقباط، وهو المستوى الذي ركزت عليه الدراسة لأنه الأكثر تأثيراً في المتلقي بما يحمله من أخبار، إما أن توجج الوضع الطائفي أو تلعب دوراً في إرساء حالة من السلام الاجتماعي.

وهناك إشكالية ثانية، تتمثل في التداخل بين ثقافة ووعي القارئ بالاتصال (صانع الخطاب الإعلامي) وطبيعة أو مضمون الرسالة الإعلامية بما يؤثر على تكوين أفكار المتلقي، وتشكيل وعيه على النحو الذي سيقدره القارئ بالاتصال أو صانع الرسالة الإعلامية.

ومن الصعوبات التي تصادف الباحثين الإعلاميين عند التعرض لواحدة من القضايا الحساسة والشائكة مثل قضايا الأقباط في الإعلام المصري، هي صعوبة أن يشمل البحث أو الدراسة جميع وسائل الإعلام المقروءة والمرئية والمسموعة خصوصاً وأن الساحة المصرية باتت تشهد تنوعاً غير مسبوق في الإصدارات من الصحف الخاصة والحزبية والقنوات الفضائية والمدونات. ومن ثم فإن التركيز على مجال واحد فقط وهو الإعلام المقروء، واختيار عينة من الأخبار والتقارير الإخبارية. ثم تحليل الخطاب الإعلامي الخاص بقضايا الأقباط في مصر تحليلاً نقدياً

ينطلق من تحليل نصوص الخطاب الإعلامي عبر مصطلحاته، الأفكار التي يقدمها، الأدوات التحريرية الأخرى المساعدة لنقل هذه الأفكار، مثل: الصور والشعارات، مع الاسترشاد بما وصلت إليه البحوث السابقة التي اهتمت بعمل مسح كمي لمعالجة الإعلام المصري المقروء أيضا لقضايا الأقباط.

## من هم الأقباط؟

لا يمكن مناقشة قضايا الأقباط في الإعلام المصري، وتطورها عبر السنوات الماضية إلى الدرجة التي أصبحت معها قنبلة موقوتة؛ جاهزة للانفجار في كل لحظة من دون تعريف دقيق ومحدد ومتفق عليه لمعنى كلمة قبطي، ورصد المتغيرات التي شهدتها أوضاعهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية خلال العقود الأخيرة من تاريخ مصر الحديث.

(فالراجح أن كلمة قبط تحريف عن الكلمة اليونانية إيجبتوس (AIGUPTUS) التي أطلقها اليونانيون علي مصر والنيل. وتتعدد الآراء حول أصل كلمة قبط فتزعم إحدى المخطوطات القبطية أن الإغريق أطلقوا كلمة كويتوي» (COPTONI) على المصريين لأنهم كانوا يختنون أولادهم، غير أن الاتفاق العام بين الباحثين يرجح أن كلمة قبط مشتقة من الكلمة اليونانية إيجبتوس ومنهم من يرى أن الآشوريين في كتابتهم أطلقوا اسم هيكو بيتون (HI-KU-PTON) علي المصريين وهيكويتاه (HA-KA-PTAH) على مصر ومعناه «بيت روح بتاح» إشارة إلى العاصمة منف وأن اليونانيين سمعوا هذا الاسم فأخذوه عن الآشوريين منذ عصور قديمة وسموا مصر ايجيببتوس وأنه إذا حذفنا علامة الرفع (وس) ثم

الحركة الأولى التي ظلها العرب حرف استهلال خلص لنا بعد ذلك اسم قبط (3).

وتتراوح النسبة المئوية لأقباط مصر ما بين 10-12٪، وإذا قدرّت من آخر تعداد سكاني لـ «مصر» بحسب آخر إحصاء للجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء والمعلن عنه في مطلع شهر مايو (أيار) 2012، والمقدر بنحو 90 مليون نسمة، فإن تعداد الأقباط في مصر يكون من 10-11 مليون قبطي. (وينتمي معظم أقباط مصر إلى الكنيسة الأرثوذكسية المرقسية القبطية ومقرها الإسكندرية، وتتمتع الكنيسة القبطية باستقلال ديني ومؤسسي عن المراكز الكنسية الأخرى في العالم، بمعنى أنها كنيسة وطنية مستقلة، ورغم أن أغلبية الأقباط في مصر هم من أتباع الكنيسة الأرثوذكسية القبطية إلا أنه يوجد عدد قليل من أتباع الكنيسة الكاثوليكية في روما، كما أن بين مسيحي مصر عددا محدودا من أتباع المذهب البروتستانتي/الإنجيلي(4). كما «تشير مصادر مصرية رسمية إلى أن عدد الكنائس في مصر 2524 كنيسة من بينها 1319 كنيسة قبطية أرثوذكسية»(5).

إلقاء الضوء على وضع الأقباط الاجتماعي والاقتصادي والسياسي قد يساعد على فهم طبيعة قضاياهم التي أصبحت تحتل

---

(3) أبوسيف يوسف: الأقباط والقومية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، يوليو (تموز) 1987 ص 15-16.

(4) د. عزمي بشارة: هل يصح الحديث عن ملف قبطي في مصر، المركز القومي للأبحاث ودراسة السياسات، منشور على الانترنت، 7 أبريل (نيسان) 2011.

(5) المصدر السابق.

مساحة كبيرة من الإعلام المصري، «فقد عمل محمد على باشا - مؤسس دولة مصر الحديثة - عقب توليه الحكم في مصر مطلع القرن التاسع عشر على إنشاء دولة حديثة تحاكي النموذج الأوروبي وذلك بالاستفادة من البعثات العلمية التي أرسلها إلى فرنسا للوقوف على معالم التجربة الفرنسية في مجال تحديث مؤسسات الدولة»<sup>(6)</sup>. لقد «انعكست آثار بناء الدولة المصرية على أوضاع الأقباط في مصر، فمع بداية نشأة الدولة باعتبارها كياناً سياسياً نشأت أيضاً فكرة المواطنة. وأدى نشوء المواطنة المصرية إلى تغيير نوعي في أوضاع الأقباط، وبهذا المعنى شكّل عهد محمد علي انعطافاً في تعامل الدولة والمجتمع مع أوضاعهم، وذلك من خلال النزوع الذي ساد هذه الصيرورة نحو مساواة الأقباط ببقية المواطنين في الحقوق والواجبات. لقد أزال محمد علي غالبية المظاهر التي كانت تؤكد على تمييز الأقباط وتمايزهم، وأبرزها الزي الذي كان مفروضاً عليهم في العصور السابقة، وألغى القيود التي كانت تفرض عليهم بشأن الطقوس والشعائر ضامناً ممارسة طقوسهم الدينية بحرية تامة، وأفسح المجال للموافقة على طلبات بناء الكنائس وإصلاحها ومساعدتهم على ذلك من خزانة الدولة»<sup>(7)</sup>.

«وفي عهد سعيد باشا اقترب التعامل مع الأقباط خطوات أخرى من مفهوم وممارسة المواطنة؛ وذلك من خلال إلغاء الجزية المفروضة عليهم منذ فتح مصر في منتصف القرن السابع، وقد فتح ذلك المجال

(6) فدوى النصيرات: المسيحيون العرب وفكرة القومية العربية، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، يناير / كانون الثاني 2000م، ص 147.

(7) جاك تاجر: أقباط ومسلمون من الفتح العربي إلى عام 1922م، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب 2010 ص 241.

لفرض الخدمة العسكرية عليهم وهذا من أهم مؤشرات التخلص من الذمة والذميمة، ودخل الأقباط لأول مرة في سلك القضاء والجيش وكان لهذا الإجراء دلالات متعلقة بالمواطنة، وفي إطار سياسة الانفتاح تجاه الأقباط عين سعيد باشا الأول مصريا مسيحيا حاكما على السودان، كما شهدت أوضاع الأقباط في عهد الخديوي إسماعيل تحسناً ملحوظاً من خلال الزيادة العددية والارتقاء العمودي في سلم وظائف الدولة حيث حصل بعضهم على رتبة «الباشوية»، كما دعم الخديوي إسماعيل التعليم الديني القبطي مادياً في إطار المدارس المشتركة مع المسلمين. وترسخ مفهوم وممارسة مواطنة الأقباط في الدولة المصرية حتى بلغ خلال العقدين الأول والثاني من القرن العشرين حد تولي اثنين من الأقباط رئاسة الوزراء وهما بطرس غالي باشا (1908م-1910م)، ويوسف وهبه باشا (1919م-1920م)<sup>(8)</sup>.

وفى المحصلة النهائية أصبحت الساحة السياسية والاجتماعية، في مصر مطلع القرن العشرين، أكثر «جهوزية» للتعاطي بايجابية مع الأقباط، وتم الانتقال من التعاطي معهم كأقلية (أصحاب ملة) إلى مواطنين لهم جميع حقوق المواطنة في الدولة الحديثة، غير أن ثمة عوامل تتعلق بطبيعة النظام السياسي بعد ثورة يوليو (تموز) 1952، وغياب الديمقراطية دفعت الأقباط شأنهم في ذلك شأن كثير من النخب السياسية المصرية في ذلك الوقت إلى الانسحاب من الحياة السياسية، زاد من تكريس هذه الوضعية إلغاء الأحزاب السياسية في يناير (كانون الثاني) 1953، فأصبح من الصعب على أي قبطي أن يرشح نفسه للانتخابات العامة وأن ينجح

(8) المصدر السابق ص 253.

في الوصول إلى المجالس النيابية، ثم عرف المجتمع المصري منذ سبعينيات القرن الماضي تغيرات في النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي كان من إفرازاتها إفساح المجال أمام التيارات الدينية الإسلامية لتمارس نشاطها على الساحتين السياسية والاجتماعية.

وفي الوقت نفسه تم التضييق على القوى و النخب الليبرالية واليسارية، التي تراجعت عن الساحتين: الثقافية والاجتماعية، الأمر الذي ساهم في خلق حالة من التدين العام، حيث شهدت تصعيداً استمر حتى اليوم بما يجعلنا نقول أن ما جرى في قرية أطفيح في محافظة حلوان جنوب القاهرة من اقتحام كنيسة الشهيد وهدم جزء منها على أيدي مجموعة من المسلمين المتعصبين في مارس (آذار) 2011، ثم اقتحام كنيسة مارميثا في حي إمبابية مايو (أيار) 2011، وحوادث أخرى ذات دلالة طائفية مثل تهجير الأقباط من منازلهم في بعض قرى صعيد مصر، وقطع أذن قبطي على يد مسلم متطرف في قرية أخرى، ونهب المتاجر إلى آخر هذا النوع من الحوادث، هو تكرار لمئات الحوادث الطائفية التي استهدفت الكنائس التي شاهدها العقود الأربعة الأخيرة والتي كان أولها حادث كنيسة الخانكة العام 1972.

فضلا عن حوادث هذه الكنائس، فقد شهدت مصر أشكالا شتى من العنف الطائفي على نحو لم يخلُ من دلالة تتمثل في محاولة النظام الحاكم إلهاء المجتمع المصري؛ وإبعاده عن الممارسة السياسية، كذلك إبعاد الأحزاب عن الساحة حتى لا تشكل عبئا، يكون على النظام التعامل معه وإرضائه أو الرضوخ له في حالة مارس عليه ضغوطا سياسية وشعبية، وكان الهدف من إشعال هذه الحرائق - حرائق الفتنة الطائفية

- «هو تحويل المجتمع المصري الذي عُرف عنه انسجامه والتحام نسيجه الاجتماعي من مجتمع سياسي يتوزع المواطنون فيه بين أحزاب سياسية متنوعة رؤاها للشأن العام وتختلف حول مصالح عامة إلى مجتمع طائفي ينقسم فيه الناس إلى مسلمين ومسيحيين، ويتعاملون مع بعضهم البعض بحسب طوائفهم الدينية. ففي خلال عامين فقط من يناير (كانون الثاني) 2008، وحتى يناير (كانون الثاني) 2010، وطبقا للتقرير الذي أصدرته المبادرة المصرية للحقوق الشخصية تحت عنوان العنف الطائفي في عامين شهدت مصر 52 حادث عنف، أو توتر ذات طابع طائفي، بمعدل حادثين كل شهر. وقعت هذه الأحداث في 17 محافظة من أصل 29 محافظة، وتتوزع أنماطها طبقا للتقرير بين 16 حادث شجار بين مسلم ومسيحي تتطور لمصادمات طائفية، 14 حالة من حالات الانتقام الجماعي تشمل عدوان طائفة على أخرى لأن أحد أفرادها ارتكب خطأ ما في حق واحد منهم من دون أن يكون المعتدي أو المعتدى عليه مسئولا عن هذا الخطأ و10 حوادث عنف ترتبط بإقامة الشعائر الدينية، و7 حوادث استهداف لكنائس و3 حالات قتل لأسباب دينية»<sup>(9)</sup>.

## صورة عامة لتناول الإعلام المصري لقضايا الأقباط

في دراسة تحمل عنوان «الأقباط في الصحافة المصرية»، وهي دراسة (مسحية) رصدت معالجة الإعلام المصري لقضايا الأقباط،

---

(9) صلاح عيسى: مرة أخرى وليست أخيرة: مصريون... لا طوائف، مقال منشور في صحيفة المصري، يوم السبت 12 مارس 2011.



بهدف التعرف على المساحة التي يحتلها الشأن القبطي في وسائل الإعلام المصرية، جاء فيها: «اهتمت العديد من الصحف، إن لم يكن كلها، بتناول الشأن القبطي كأحد الشئون المصرية. وبات الاهتمام به مادة أساسية، فأصبح هناك عدد من المحررين الصحفيين، مسلمين ومسيحيين، متخصصين في الشأن القبطي ومُكلفين من قبل مؤسساتهم الصحفية بمتابعة أخبار الكنيسة والأكليروس (رجال الدين) إلى جانب إجراء التحقيقات المتنوعة التي تتناول العديد من القضايا والموضوعات الخاصة بالأقباط. وتنقسم الصحف في معالجتها للشأن القبطي ما بين صحف تميل ناحية الموضوعية، وصحف أخرى تتجه في معالجتها الصحفية نحو الإثارة، وبالأخص عند تناولها لقضايا شائكة من نوع: خلافة البابا، حقوق الأقباط، أقباط المهجر. بما يخلق علاقة متوترة بين المواطنين الأقباط من جهة والصحافة من جهة أخرى.

جريدة «روز اليوسف»: جريدة يومية، تُصنّف ضمن الصحف القومية المملوكة للدولة، وهي تصدر عن مؤسسة روز اليوسف، استحدثت منذ سنة 2005 صفحة أسبوعية معنية بالشأن القبطي هي صفحة «قساوسة ورهبان»، وتميّزت صفحة روز اليوسف باهتمامها بتغطية أخبار الكنائس الثلاث (الأرثوذكسية - البروتستانتية - الكاثوليكية). كما أنها وإلى جانب الموضوعات والتحقيقات المتنوعة فإنها تنشر باين ثابتين هما: «أسرارهم» و«نميمة قبطية».

جريدة «الوفد»: جريدة يومية حزبية، تصدر عن حزب الوفد الجديد، والذي عاد للحياة السياسية العام 1978، وفي 12 أبريل (نيسان) 2009، استحدثت صفحة أسبوعية للشأن القبطي هي صفحة «قداس

الأحد» وتتشتر الصفحة أبواب: «الآباء»، فيه سيرة ذاتية لأحد آباء الكنيسة وقد تغير اسم الباب ليصبح «بروفایل» منذ عدد 7 يونيو، وباب «أخبار - أخبار».

جريدة «الجمهورية»: جريدة يومية، تُصنف ضمن الصحف القومية، وهي تصدر عن دار التحرير للطبع والنشر منذ سنة 1953، استحدثت الجريدة صفحة أسبوعية معنية بالشأن القبطي هي صفحة (أجراس الأحد). وقد صدر عدد 19 أبريل 2009، وبه مقالات متعددة عن عيد القيامة المجيد، واختارت الصفحة لها شعاراً من الكتاب المقدس يقول: «أنتم نور العالم لا يمكن أن تخفي مدينة موضوعة على جبل ولا يوقدون سراجاً ويضعونه تحت المكيال بل على المنارة فيضيء لجميع الذين في البيت. فليضيئ نوركم هكذا قدام الناس لكي يروا أعمالكم الحسنة ويمجدوا أباكم الذي في السموات». ومن أبواب الصفحة: «لسان الذهب»، «الكنيسة الوطنية»، «في مثل هذا الأسبوع»، «أنت تسأل والبابا يجيب»، كما بدأت الصفحة تنشر باب «رسائل الأحد» منذ عدد 24 مايو 2009، يتضمن رسائل قصيرة من القراء، من مصر وخارجها.

. تميزت بعض الموضوعات المنشورة في الصحف المصرية بالجرأة الكبيرة في الطرح ومن ذلك أن:

- صفحة «روز اليوسف» ناقشت قضايا: المسيحية الصهيونية، ورواية عزازيل، وشلح الكهنة، والزي الكهنوتي، وصراع القمص مرقس عزيز خليل والقمص صليب متى ساويرس.

- صفحة «الوفد» تناولت قضايا: العمل الحقوقي القبطي، المجلس الملي، كوتة المرأة تشعل غضب الأقباط المجلس الملي، الوفد والأقباط، قبطي رئيساً لمصر.

- صفحة «الجمهورية» ناقشت موضوعات: الأحوال الشخصية، الأقباط والسياسة، كوتة للأقباط بمجلس الشعب، الفضائيات المسيحية، العقوبات الكنسية<sup>(10)</sup>.

وإذا أردنا ألا نخضع نتائج البحث لتصورات وأحكام مسبقة خصوصاً مع حداثة الظاهرة فإن انتقاء عدد من المواد التحريرية المنشورة في صحف الأهرام والمصري اليوم المتعلقة بالأحداث الثلاث التي سبق الإشارة إليها في المقدمة، والعمل على تحليل نص الخطاب الذي تقدمه هذه المعالجات التحريرية يمكننا التعرف على كيفية معالجة الخطاب الإعلامي لقضايا الأقباط في مصر.

## الأهرام وحادث كنيسة مارمينا في إمبابة

بدأت أحداث كنيسة مارمينا في إمبابة في شهر مايو (أيار) 2011، بعد أن انتشرت شائعة عن وجود فتاة مسيحية قامت بإشهار إسلامها وقامت الكنيسة باحتجازها لإجبارها على العدول عن تغيير دياناتها وجاءت المعالجات الصحفية للحدث لتساهم في إشعال حريق الفتنة الطائفية من خلال مواد تحريرية خبرية مليئة بالتناقضات، وربما

---

(10) رامي عطا صديق، الأقباط في الصحافة المصرية، مجلة الديمقراطية إحدى مطبوعات مؤسسة الأهرام، عدد يناير (كانون الثاني) 2010.

شابها قصور في تحري الدقة في نقل المعلومات وفقما أرى وهو على النحو التالي:

نشرت صحيفة الأهرام تقريراً إخبارياً يحمل عنوان ( التفاصيل المثيرة التي عاشتها عبير منذ أن أشهرت إسلامها تقول فيه: «اتصلت بزوجي المسلم لإنقاذي، وأسرتي احتجزتني داخل ثلاث كنائس بأسيوط».

وهنا نجد مانشيت التقرير قد حمل ضمناً نوعاً من التحريض على الفتنة بين المسلمين: الذين أصبحت عبير منهم وبين المسيحيين، والرسائل التي حملها التقرير بها من التناقضات ما لا يخفى على قارئ حكيم ولكن طبيعة الإثارة التي حملها التقرير دفعت بجموع القراء إلى إغفال التناقض وتبسيط الضوء على ما يحتويه الحدث من تربص كل طرف بالآخر بطريقة تصنع ضغينة بين المسلمين والمسيحيين. فقد جاء التناقض الأول في متن الخبر عندما كتب المحرر يقول: «حصلت الأهرام على التفاصيل الكاملة للسيدة التي تسببت في أحداث إمبابة بعد أن قامت عبير طلعت فخري بتسليم نفسها أمس الأول إلى الأجهزة الأمنية، وأدلت خلال التحقيقات التي أجريت معها عن حقائق مثيرة أثناء وجودها داخل مبني الخدمات الملاصق لمبنى كنيسة مار مينا».

ثم يقول التقرير في فقرة تالية مباشرة: «وقالت - أي عبير - أنها أقامت بمدينة قويسنا، وهي مدينة تبعد عن المكان الذي أجرت فيه الصحيفة الحوار معها في ثلاثة منازل، منزل لشيخ وآخر لصديق زوجها - لا نعرف أي زوج منهم المسلم أم المسيحي فلم يحدد التقرير، إذ أن عبير كانت متزوجة من مسيحي قبل إشهار إسلامها ولا يجوز لها الطلاق

و الزواج بآخر إلا بموافقة الكنيسة، وثالث تم استئجاره لها حتى قررت تسليم نفسها إلى أجهزة الأمن.

كما تشير عبارة حتى تسليم نفسها إلى أجهزة الأمن وبحسب مقدمة التقرير من المفترض أن تكون في مبنى الخدمات الملاصق للكنيسة ولكن في هذه الفقرة تشير إلى وجودها في مدينة قويسنا، هذا تناقض آخر جاء في التقرير الإخباري.

احتوى التقرير الإخباري ضمناً على نوعين من المعلومات، التي تشكل نوعاً من الإثارة للقارئ، هي أن البطلة عبير التي كانت تدين بالمسيحية ثم أشهرت إسلامها قد تعرضت للاضطهاد من قبل الكنيسة وكهنتها لإعادتها إلى المسيحية عبر احتجازها بما يتضمن نوع من الإثارة للجمهور المسلم الذي يقرأ التقرير.

ومن جانب آخر تضمن التقرير معلومات تشير إلى قيام الشيخ، الذي ساعدها على إشهار إسلامها وصديق زوجها المسلم، وجموع المسلمين في منطقة إمبابة، التي تقع بها الكنيسة، والتي تم احتجازها داخلها بمحاولة التستر عليها، والدفاع عنها من ظلم أسرتها المسيحية، وكهنة الكنيسة مما يجعل النص يحمل نوعين من التبعئة، تبعئة للمسلمين من جانب لإنقاذ البطلة من ظلم الكنيسة وكهنتها وتبعئة للمسيحيين للذود عن البطلة ومواجهة الشيخ والزوج المسلم وصديق الزوج المسلم وجموع المسلمين الذين هجموا على الكنيسة لإخراج عبير.

وبقدر ما ارتبط التقرير بخبر عن حادث قد يكون صحيحاً في

جزء منه، وهو رغبة مواطنة مصرية في اختيار ديانتها بقدر ما كان يشكل نوعاً من التعبئة الجماهيرية الفعلية دفعت كلا الجانبين للدفاع عن ديانتهم وبدلاً من معالجة التقرير الصحفي للقضية بشكل يعمل على تعبئة الرأي العام باتجاه قيم التسامح والتأكيد على حرية الديانة والعقيدة واحترام الديانات الأخرى في المجتمع بما يضمن تحقيق نوع من السلام الاجتماعي، أثار الرأي العام في كلا الاتجاهين.

السؤال الذي يثيره معالجة الصحيفة للحدث بهذه الكيفية: هل المحرر الذي كتب هذا التقرير مدفوع من مؤسسته لهذا النوع من المعالجة أم أن الصحيفة - وهي كما أشرنا صحيفة قومية ناطقة بلسان المؤسسات الموجودة على رأس السلطة - قد اختارت الابتعاد عن إرساء مفاهيم وقيم التسامح وحرية الاعتقاد والتفكير تحت لافتة كثيراً ما تلجأ إليها الصحف في مثل هذه الحالات وهي تحقيق سبق الصحفي على حساب المهنية و دورها كمؤسسة إعلامية في التنوير و الحفاظ على النسيج الاجتماعي للوطن، إضافة إلى عدم الدقة والتمحيص في نقل الأخبار أو الأحداث حتى لو وصلت المعالجة الصحفية إلى هذه الدرجة من التناقض. فالمحرر ليست وظيفته نقل الحدث كما هو مثل عدسة الكاميرا الفوتوغرافية - أي نقل الحدث بملاساته كما تفعل الكاميرا - وإنما له دور مهم في اختيار المصطلحات و مراعاة الدقة و المهنية.

وفي حوار آخر نشرته صحيفة الأهرام أيضاً على موقعها على الانترنت يوم 9 مايو (أيار) 2011، نقلاً عن موقع الجماعة الإسلامية، اتبعت الصحيفة النهج نفسه في إثارة مشاعر القراء الدينية وتعبئة الرأي العام باتجاه الفتنة، إذ كتب المحرر: «نشر موقع الجماعة الإسلامية على

الانترنت حواراً زعم أنه مع السيدة عبير طلعت فخري بطله أحداث الفتنة الطائفية بإمبابه»، ونشر صورة لها بالحجاب في تأكيد لموقف الصحيفه وهو ما أفسره بالانحياز.

تضمنت مقدمة الحوار ثلاث كلمات ذات دلالة، الأولى: هي كلمة «زعم»، التي تشير إلى التشكيك فيما نشره موقع الجماعة الإسلامية على الرغم من تبني الصحيفة للحوار وإعادة نشره على موقعها على الإنترنت، الأمر الذي يحمل نوعاً من الإثارة للمسيحيين، وإذا كان المحرر يرى أن إجراء الجماعة الإسلامية للحوار به درجة من التشكيك؛ جعله يستخدم لفظ زعم لكان من الأجدي عدم إعادة نشره، كذلك حرص المحرر على استخدام اسم بطله الأحداث (اسمها المسيحي وليس اسمها بعد تغيير دياناتها) في نص الحوار هو نوع من الدفع نحو تأجيج المشاعر الدينية لدى جموع المسيحيين وإعطاء انطباع أن الفتاة تخصهم، وفي الوقت نفسه استخدام نوعين من المواد التحريرية، «الحوار المنقول عن موقع الجماعة الإسلامية والصورة المنشورة والمرتدية فيها الحجاب»، يحمل الرسالة دعوة للقراء المسلمين بالاعتقاد أن الفتاة تخصهم.

ثم يتابع المحرر في مقدمة تسبق الحوار فيقول: «أنه لمأساة ونحن في القرن الحادي والعشرين، ورغم الثورة فإننا ما زلنا للأسف نعيش بالقرون الوسطى، وإنه لمأساة ونحن نسعى لترسيخ قيم حرية العقيدة وقيم المواطنة أن نرى أنه ما زال هناك من يتربص بحرية وكرامة الآخرين كل ذلك لمجرد أن سيدة أرادت أن تختار عقيدتها».

وهنا نص مقدمة الخطاب يحمل توجهاً ديمقراطياً ليبرالياً

لكنه يتناقض مع حرص الصحيفة على إعادة نشر الحوار نقلاً عن موقع الجماعة الإسلامية، وأيضاً مع مضمون الحوار الذي نشرته الصحيفة على موقعها.

كما ذكر موقع الجماعة الإسلامية أن هذا الحوار قد أرسل عبر تسجيل فيديو؛ من قبل أحد أصدقاء تلك السيدة الذي قال: إنها كانت محبوسة بسكن القديس يوحنا القصير، الملاصق لكنيسة مارمينا - موقع الأحداث في إمبابة - إلى شخص بالموقع يدعى أبويوسف والمذكور أنه أجرى معها هذا الحوار والذي أشار - من الذي أشار لا نعرف - إلى أنه تأكد بنفسه من صدق الحوار بعد أن قابلها وأكدت له ذلك، ثم يضيف محرر الأهرام في نهاية المقدمة التي وضعها قبل نقل الحوار إلى أنه لم يتسنّ له التأكد بصورة قاطعة ومن مصادر موثوقة مما أورده موقع الجماعة الإسلامية على لسان عبير بطلة الحدث ثم يأتي نص الحوار.

ويتضمن التقديم السابق موقفاً ليبرالياً، من خلال التأكيد على حرية العقيدة، وقيم المواطنة، وأهلية الشخص الراشد في اختيار ديانته، ثم في الوقت نفسه يأتي تبني الصحيفة للحوار الذي قامت الجماعة الإسلامية بنشره ليؤكد على نقيض تلك الفكرة. إضافة إلى التشكيك في صحة الحوار دون أن يمنع هذه التشكيك صحيفة الأهرام من تبني الحوار وإعادة نشره مرة أخرى رغم تأكيد الصحيفة أنه لم يتسنّ لها التأكد بصورة قاطعة ومن مصادر موثوقة مما نُشر على موقع الجماعة الإسلامية.

وفي نص الخطاب «الحديث الذي نشر عن لسان الفتاة» نقرأ أن الفتاة حاصلة على دبلوم تجارة، ثم التحقت بمعهد لدراسة الخطوط،



أي أن تعليمها كان فوق المتوسط، ثم تقول الفتاة: «تزوجت بشاب من نفس ملتي المسيحية، ولكن للأسف لم يكن كما يظن به والدي أنه حسن الأخلاق كريم المعاشرة». وتستمر في ذكر مساوئ الزوج للقارئ كسبا لتعاطفه معها؛ والقارئ المقصود هنا هو المسلم. ثم تستطرد في إجاباتها عن سؤال طرحه عليها موقع الجماعة الإسلامية: «كيف كانت بدايتك مع الإسلام؟ فتقول تحدثت مع بعض زميلاتي وزملائي عن الإسلام، حتى استقر في نفسي أن أغير وجهتي شطر المسجد الحرام».

ومن المفترض هنا أن تحدثها زميلاتها وزملاؤها عن الإسلام، وألا تقوم هي بمحادثتهم عنه لعدم معرفتها بالإسلام، كما أشارت في نص آخر: «سافرت مع زميل لي في معهد الخط إلى القاهرة لأشهر إسلامي؛ وأوثقه في الأزهر، واتخذت لنفسني اسماً هو أسماء محمد أحمد إبراهيم «ولن لا يعرف فإن تغيير الاسم لا بد وأن يقتصر على الاسم الأول فقط، فهي لا تملك حق تغيير اسم الأب والجد الأول والجد الثاني، إذ يقوم بذلك الأشخاص أنفسهم كما يشير إلى أن تغيير الاسم الرباعي لم يكن مطلوباً أو ضرورياً لإشهار إسلامها خصوصاً، وأنه ليس من بين أسمائها الثلاثة الأولى ما يشير أنها مسيحية فهي اسمها قبل أن تحول ديانتها عبير وهو اسم يطلقه المسيحيون والمسلمون على الفتيات، كما أن اسم الأب والجد طلعت فخري ينطبق عليهما المعيار نفسه».

وفي نص آخر من الحوار تقول البطلة واصفة ما حدث معها: «أنا أهلي سلموني لكنيسة أسيوط، فكانت بداية سجنني واعتقالي». ثم تكمل قائلة: «فتم مكثي سجينة في دير العذراء بأسيوط حوالي ثمانية أيام، حتى تم ترحيلي إلى دار المسنات بأسيوط، ثم رحلتي الكنيسة إلى

القاهرة تحت إشراف كاهن كنيسة أسيوط». ونلاحظ هنا الحرص على استخدام مصطلحات أمنية مثل الاعتقال والترحيل، وهو غير جائز مع المؤسسة الكنسية، إذ إنها مؤسسة دينية وليست أمنية، ولكن استخدام هذه المصطلحات حمل توجهها ضمناً نحو إثارة الرأي العام لكسب تعاطفهم مع البطلة من جانب، ومن جانب آخر الدفع بالجماهير المستثارة باتجاه الاعتداء على الكنائس بعد إضفاء صبغة أمنية عليها تخالف وظيفتها كمؤسسة دينية؛ وهونوع من استثمار الشعور العام لدى المواطنين المصريين، الذين قاموا بثورة 25 يناير والرافضين لجميع المؤسسات الأمنية، التي مارست القمع والظلم عليهم لأكثر من 30 عاماً، فجاء الحوار وكأنه بمثابة دعوة خفية لاصطدام المسلمين والمسيحيين والاعتداء على الكنيسة.

وتختتم الصحيفة الحوار الذي أجري مع السيدة، التي أشهرت إسلامها ونقلة حدوثه «الأهرام» على موقعها الإلكتروني من موقع الجماعة الإسلامية، ببيان مناشدة للأجهزة المسئولة أو المعنية في مصر، لمساعدتها كي تعيش حياة طبيعية بعيدة عن التنقل بين الكنائس متخفية، فتقول في نص البيان المنشور «أطلب وأقدم رسالة إلى القوات المسلحة، وإلى كل الجهات الأمنية، وأخص بالذكر السيد المشير حسين طنطاوي رئيس المجلس العسكري والسيد الفريق سامي عنان رئيس أركان القوات المسلحة، والدكتور سامي شرف رئيس مجلس الوزراء، وجميع المسلمين والإعلاميين أن يقفوا بجانبى». وهنا نلاحظ أن نص البيان المنشور إضافة إلى أنه لا يعكس المستوى التعليمي للبطلة فإنه خص المسلمين بالذكر في انحياز واضح للرسالة الإعلامية، الأمر الذي قد يشكل «استعداد» آخر تجاه المسيحيين.

وفي إطار تغطيتها المتواصلة لحادث الاعتداء على كنيسة مارمينا

في إمبابة، ونشر التقارير والأخبار الصحفية المتعلقة بأحداث الفتنة الطائفية، تواصل «الأهرام» نشر التقارير الإخبارية، فنقرأ تقريراً إخبارياً آخر جاء عنوانه ليقول: «تاجر مسيحي، العقل المدبر لأحداث إمبابة و12 من فلول الحزب الوطني وراء الفتنة الطائفية».

وفي نص التقرير، الذي كتبه أربعة محررين ونشرته الصحيفة على موقعها يوم 9 مايو (أيار) 2011 «كشف مصدر قضائي مطلع على التحقيقات عن 12 متهما مسلما ومسيحيا من المقبوض عليهم، هم المحرضون على الفتنة وينتمون إلى الحزب الوطني المنحل وعلى رأسهم تاجر مقيم بجوار الكنيسة وصفته مصادر أمنية بالعقل المدبر للأحداث، حيث كان أول من أطلق الرصاص ليلة الحادث، وحرّض الشباب المسيحي على مهاجمة المسلمين». وهذا النص يتضمن تحريضا صريحا لكلا الطرفين المسيحي والمسلم، كما أنه أضفى صفة العقل المدبر لأحداث الفتنة على أحد الموقوفين للتحقيق معهم في الأحداث الأمر الذي يحمل نوعا من التأثير على الرأي العام وعلى القضاء أيضا عند محاكمة الشخص المذكور - هذا من جانب، ثم التأكيد على أنه كان أول من أطلق الرصاص ليلة الحادث وحرّض الشباب المسيحي على مهاجمة المسلمين - من جانب آخر، ليحمل تحريضا صريحا للمسلمين لمهاجمة المسيحيين.

يحمل هذا النص عدة تناقضات، الأول هو نسبة خبر إلقاء القبض على المتهمين إلى مصدر قضائي وليس إلى مصدر أمني ذي صلة بتحقيقات النيابة، أما التناقض الثاني هو وصف الصحيفة لأحد الموقوفين المسيحيين بأنه العقل المدبر وأنه حرّض الشباب المسيحي على مهاجمة المسلمين الأمر الذي يعكس انحياز الصحيفة إلى جانب المسلمين، وينفي

صحة ما حدث في الواقعة، إذ أن المسلمين هم الذين هاجموا الكنيسة لإخراج الفتاة وليس العكس.

وفي نهاية التقرير الصحفي نص آخر يشير إلى خلط أو تناقض في المعلومات إذ ذكر: «... ومن ناحية أخرى يخضع السائق محمد أحمد إبراهيم الذي حضر إلى منطقة إمبابة بحثا عنن يقول أنها زوجته المختطفة في الكنيسة لتحقيقات مكثفة للتعرف على حقيقة قصتها، خاصة بعد أن تبين أنه تزوج عرفيا من الفتاة التي يبحث عنها لأنها ما زالت على ذمة زوجها المسيحي». ويكمل المحررون سرد القصة فنقرأ: «فتظرت محكمة الأسرة بقويسنا أمس، طلب عبير طلعت بالتفريق بينها وبين زوجها المسيحي بعد أن أشهرت إسلامها». وكان الزوج المسيحي قد حضر الجلسة الأولى في محكمة الأسرة، ووافق على طلب التفريق، وهنا يجدر بنا التوقف عند عدد من الكلمات تحمل دلالات خاصة، الأولى إشارة التقرير إلى محاكمة شخص ذكر أنه يعمل سائقا وأنه حضر إلى منطقة إمبابة بحثا عنن يقول أنها زوجته، والنص في هذا السياق يحمل نوعا من التشكيك في صحة القصة بأكملها، ثم يقول التقرير في نص آخر أن الشاب يبحث عن الفتاة لأنها ما زالت على ذمة زوجها المسيحي، أي أنه تزوجها وهو يعرف أنها متزوجة من آخر، ورغم ذلك تزوجها، رغم أنه لا يحق لها الجمع بين زوجين.

ثم يقول التقرير أيضا إن قضية تفريق البطلة من زوجها المسيحي قد نظرت أمام محكمة الأسرة بعد أن طلبت عبير - البطلة - من المحكمة تفريقها عن زوجها المسيحي والمعروف أن محكمة الأسرة ليست هي الجهة المختصة بتفريق أزواج يدينون بالمسيحية بل الجهة المختصة هي الكنيسة

ويستكمل التقرير: «أن الزوج المسيحي قد حضر الجلسة الأولى في شهر مارس (آذار) 2011، أمام المحكمة ووافق على طلب التفريق».

## تغطية الصحافة المصرية لاعتصامات الأقباط «أحداث ماسبيرو»

وقعت أحداث ماسبيرو في 9 أكتوبر (تشرين الأول) 2011، بعد أن اعتصم آلاف من الأقباط أمام مبنى الإذاعة والتليفزيون - على خلفية اقتحام مسلمين لكنيسة الشهيد في منطقة أطفيح، وهدم جزء منها - وشهد اعتصامهم أحداث عنف راح ضحيتها 28 شهيدا من بينهم 26 من الأقباط. ففي صحيفة الأهرام وعلى موقعها على الانترنت يوم 24 نوفمبر (تشرين الثاني) 2011م، جاء تقرير صحفي تحت عنوان: «تقرير تقصي الحقائق وأحداث ماسبيرو، ذكر: لا شك في أن أحداث ماسبيرو الدامية والمثيرة التي فقدت مصر بسببها 28 شهيدا، منهم 26 من المسيحيين وواحدا من العسكريين وواحدا من المسلمين، من بينهم 12 ماتوا بالدهس و7 بطلق ناري في الرأس والصدر، بالإضافة إلى 321 مصابا من المدنيين والعسكريين هددت الوحدة الوطنية».

نلاحظ في نص التقرير الصحفي حرص المحرر على الإشارة إلى الهوية الدينية لـ 26 من الشهداء بأنهم من المسيحيين بدلاً من ذكر كلمة المواطنين، الأمر الذي يحمل نوع من الإثارة للمسيحيين ثم وصفه للشهيدتين الآخرين بأن أحدهما من العسكريين، وواحد من المسلمين فيه إظهار العسكريين وكأنهم ديانة كما أنه أضفى الهوية الدينية المسلمة على

المؤسسة العسكرية التي يجند بها المسلمون والمسيحيون على حد سواء.

وفي تقرير صحفي آخر نشرته الأهرام عنوانه «قادة وتيارات سياسية ورجال أعمال وراء أحداث ماسبيرو»، نجد في متن التقرير تأكيدات ظاهرية على ضرورة الحفاظ على الوحدة الوطنية، وحماية نسيج المجتمع المصري من التمزق بنيران الفتنة الطائفية، والتأكيد على الفكرة بنصوص نقلها المحررون من خطب يوم الجمعة في محافظات عدة وفي تصريح على لسان الشيخ مظهر شاهين أمام مسجد عمر مكرم والشيخ أحمد المحلاوي إمام مسجد القائد إبراهيم في محافظة الإسكندرية ثاني أكبر المدن المصرية، ولكن في جزء آخر من نص الخطاب، وعلى لسان الشيخ المحلاوي، يقول: «وأكد المحلاوي أنه لو أخطأ شيخ الأزهر شخصياً وحرض المسلمين وفعلوا مثلما فعل النصارى في ماسبيرو الأسبوع الماضي لكان أول من يطالب بمحاكمته ومحاسبته». الأمر الذي يحمل نوعاً من التحريض ضد المسيحيين.

ثم يقول المحرر في نص آخر من الحوار منسوباً للشيخ المحلاوي أيضاً: «وعاتب من يريدون إصدار قانون موحد للعبادة يتساوى فيه الأقلية مع الأغلبية مؤكداً أن المطالبين بحق بناء الكنائس نوع من السخرية لأن الكنائس أكثر من عدد المصلين والأجدي أن يطلب المسلمون إطلاق بناء المساجد لأنهم يصلون في الطرقات والشوارع ولا تكفيهم المساجد، وطالب بضرورة إعلام النصارى عن عدد الكنائس ومساحتها». وهنا نجد نوعاً من التحريض في نص الخطاب الذي جاء على لسان الشيخ المحلاوي، والدفع بقضية خلافية جديدة بين المسلمين والمسيحيين، وهي قضية قانون دور العبادة الموحد الذي احتل مكانة مهمة في الملف القبطي المطروح على

المجالس التشريعية في مصر قبل سقوط النظام السابق بسنوات عديدة والذي يطالب فيه المسيحيون بحرية بناء الكنائس من دون تعقيدات تشريعية تحول دون هذا الحق: لتبدو المسألة وكأنها كرة نار يدفع بها الإعلام المصري تارة في قلب ملعب المسلمين وتارة أخرى في ملعب الأقباط.

وفي تقرير صحفي ثالث نشرته صحيفة الأهرام أيضا، بتاريخ 28 أبريل (نيسان) 2012م تحت عنوان: «أدلة الثبوت في أحداث ماسبيرو: المتهمان سرقا سلاحاً نارياً مملوكاً للقوات المسلحة».

يقول متن التقرير الصحفي الذي لم يحمل اسم محرره: «كشفت أدلة قائمة الثبوت في قضية أحداث مصادمات ماسبيرو التي وقعت مطلع شهر أكتوبر من العام الماضي، أن المتهمين الحاليين لمحكمة جنايات القاهرة في القضية، مايكل عادل نجيب فرج، ومايكل مسعد شاعر قاما بحيازة وإحراز سلاح ناري تبين أنه مسروق من القوات المسلحة».

ثم يعرض التقرير لشهادتين الأولى يقول فيها: «وتضمنت أدلة الثبوت ضد المتهمين ثلاثة شهود، حيث قرر (الشاهد الأول) سائق سيارة في أقواله: أنه أثناء قيادته لسيارة التاكسي التي يعمل عليها في منطقة ماسبيرو في تاريخ الواقعة استوقفه المتهم الأول وطلب منه توصيله إلى منطقة الشرايبة. وذكر الشاهد أنه لاحظ أن المتهم المذكور يحمل سلاحا ناريا كبير الحجم ملفوف في ورق دعاية وإعلان وأن المتهم قبل مغادرته للسيارة قام بإعطائه رقم هاتفه المحمول في أعقاب محادثة مطولة بينهما».

هنا نجد دالتين مهمتين: الأولى أن التقرير لم يحمل اسم

القائم بالاتصال (المحرر)، بما يشير إلى أنه قد دفع بهذا النص من قبل الصحيفة لتحقيق هدف ما. الثانية، أن التقرير وصف المحالين لمحكمة جنايات القاهرة بالمتهمين وتأتي شهادة الشاهد الأول غير منطقية، إذ إن أي سائق تاكسي عند رؤيته لشخص مسلح من حقه عدم الوقوف له، أو السماح له باستقلال السيارة، والتي يتعذر سيرها أيضا في منطقة الحدث «ماسبيرو»، في ذلك التاريخ، إذ لم يكن مسموحا للسيارات بالمرور في هذا المكان لوجود حشود كبيرة من المعتصمين.

ثم يستكمل التقرير في نص آخر منه شهادة رائد بالقوات المسلحة قسم التحريات «رؤيته لأحد الأشخاص عند استقلاله سيارة أجرة من منطقة ماسبيرو، بعد قيامه بسرقة بندقية رشاش مملوكة للقوات المسلحة من سيارة مدرعة»، لنجد أن النص بهذه الطريقة يدفع إلى الوقعية بين ثلاثة أطراف: هم المسيحيون والمسلمون والمؤسسة العسكرية المسؤولة عن إدارة شؤون البلاد في مصر في أعقاب سقوط النظام السابق في فبراير 2011.

## استنتاجات

على الرغم من أن جميع الصحف والمجلات المنتشرة في مصر قد انطلقت عند تناولها للشأن القبطي من منظور المواطنة؛ والنظر إلى الأقباط كمواطنين مصريين وأحد مكونات الجماعة المصرية، وأنهم ليسوا طائفة، إلا أن تخصيص صفحات في تلك المطبوعات لمناقشة قضايا الأقباط هو في حد ذاته نوع من التكريس للنظرة التي تتعامل مع الأقباط معاملة خاصة، والتأكيد على أن لهم مجالا خاصا.



كما جاءت المعالجات الصحفية التي سبق الوقوف عندها في المحصلة النهائية لتؤكد أن الخطاب الإعلامي المصري اتسم بسمتين رئيسيتين هما: محاولة التغطية على نيران الفتنة المشتعلة، وانحيازه - أي الإعلام - بدرجة أو بأخرى لأحد الفريقين بما يشير إلى أنه لعب دوراً مهماً في إذكاء نيران الفتنة الطائفية، وذلك تطبيقاً لسياسة إشعال الحرائق ثم إطفائها في محاولات قد يكون الهدف منها هو إلهاء متعمد للقوى المجتمعية والسياسية والحزبية في إخماد نيران فتن قد تمنعهم من الالتفات إلى ممارسة العمل السياسي، وتحقيق الديمقراطية، وإلا كيف يمكن تفسير إطلاق بعض الصحف والمواقع على الإنترنت لشائعات يعد نشرها - على النحو الذي تم - تأجيلاً لمشاعر الاحتقان الطائفي.

على سبيل المثال: نشرت شائعات تحوّل نساء قبطيات إلى الإسلام والعكس، وشائعات تتحدث عن هجوم مسلمين على كنائس في مناطق متفرقة من البلاد عبر استغاثات مجهولة من خلال بعض الفضائيات أو أخبار نشرها موقع صحيفة «اليوم السابع» يوم 5 أغسطس (آب) 2011. وتوظيف المفردات الطائفية في النصوص الصحفية المنشورة يعكس عدم وعي وخبرة القائمين على الاتصال في المؤسسات الصحفية الأمر الذي يجعل المعالجات الإعلامية المنشورة على النحو السابق تساهم في تدين المجال العام، وإضفاء الطابع الديني أو المقدس عليه وانعكس هذا التدين في رفض الآخر أو إقصائه ولجوء الخطاب الإعلامي إلى مصطلحات تكرر من وضعهم الطائفي، مثل: التصريحات التي جاءت على لسان شيخ أحد المساجد في مدينة الإسكندرية والتي سبقت الإشارة إليها الأمر الذي يمزق النسيج الاجتماعي. وذلك في الوقت الذي يفترض في السياسة

التحريرية الحديثة للصحف أن تدافع عن مجموعة من الأهداف التي تعالج القضايا من خلال العمل اليومي؛ وتدريب الصحفيين على الممارسة العملية تدريباً حقيقياً يتعامل مع القضايا ذات التعدد الديني والتوترات الطائفية، والعنف الطائفي وأشكاله بوعي، ومن منطلق وطني الأمر الذي لن يتحقق إلا من خلال وضع برامج لإعادة تكوين، وتأهيل الإعلاميين ووضع دليل لضبط الممارسة الصحفية.



# المشاركون في الكتاب

## أشرف عبدالعزيز

باحث سياسي في مجلس الشعب المصري، وباحث مشارك بالمركز الدبلوماسي للدراسات الاستراتيجية (الكويت). حصل على زمالة الدراسات الاستراتيجية من المركز الدولي للدراسات الاستراتيجية والمستقبلية. تركز أبحاثه ودراساته في مجال الدراسات الاستراتيجية وخاصة ما يتعلق بقضايا الانتشار النووي في منطقة الشرق الأوسط. له كتاب بعنوان «الإدارة الأمريكية لأزمات الانتشار النووي: الحالة الإيرانية (2001-2009)» صادر عن مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية ECSSR (2010)، وعدد من الدراسات الأخرى في هذا المجال منها: دراسة حول «مفهوم الانتشار النووي» صادرة عن المركز الدولي للدراسات الاستراتيجية والمستقبلية ودراسة بعنوان «الإدارة الإيرانية للأزمة النووية ودلالاتها بالنسبة للدول العربية»، قيد النشر ضمن إصدارات مركز دعم اتخاذ القرار التابع لمجلس الوزراء المصري. شارك في تأليف كتاب تحت عنوان «دور المثقف العربي في التنمية»، ضمن إصدارات وزارة الثقافة والفنون والتراث بدولة قطر (2011).

## أندريه زكي اسطفانونس

نائب رئيس الطائفة الإنجيلية في مصر، ومدير عام الهيئة

القبطية الإنجيلية للخدمات الاجتماعية، وهو أيضاً كاتب وباحث له العديد من المؤلفات مثل، «المسيح والنقد التاريخي: قصة الصراع بين الخلاص والتغيير الاجتماعي». القاهرة، دار الثقافة، 1996. و«الاسلام السياسي والمواطنة والاقليات: مستقبل المسيحيين العرب في الشرق الأوسط». القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، 2006. وكاتب لـ 40 مقالة بالعربية نشرت في صحف قومية مثل جريدة الاهرام ومجالات مسيحية. كما أنّ له العديد من المؤلفات الإنجليزية أهمها: political Islam, Citizenship, and Minorities: The Future of Arab Christians in the Middle East.

### سنية البهات

باحثة في مركز الدراسات السياسية والأمنية بجريدة الجمهورية، حصلت على شهادة دبلوم الدراسات العليا في الصحافة من كلية الإعلام بجامعة القاهرة، عملت مديرا لمكتب صحيفة أوان الكويتية بالقاهرة الفترة من أكتوبر (تشرين الأول) 2007 حتى نوفمبر (تشرين الثاني) 2009 وباحثة في مركز الأبحاث والمعلومات في جريدة (الجمهورية) منذ 1989 حتى 2000. ومشرفة على وحدة قياس الرأي العام بالمركز. تقلدت وظائفًا تحريرية متعددة فكانت سكرتيرا لتحرير مجلة (المحيط الثقافي) 2002 و 2007. وكانت عضوا لهيئة تحرير مجلة (فكر وفن) منذ 1994 حتى 1997. وغيره.

## عصام عبد الله

أكاديمي وباحث مصري، وكاتب بجريدة الأهرام المصرية والحياة اللندنية، عمل أستاذًا للفلسفة بكلية آداب عين شمس بالقاهرة، ومديرًا لوحدة دراسات الحضارات المعاصرة، تخصص في علم تاريخ الأفكار، له العديد من الدراسات والمواقف والكتب، مثل «رهان الحداثة وما بعد الحداثة» و«جاك دريدا .. ثورة الاختلاف»، و«يورجن هابرماس .. سيرته وفلسفته»، و«التسامح»، وغيرها من البحوث والكتب المنشورة باللغتين العربية والإنجليزية.

## علي ليلة

أستاذ متفرغ بقسم الاجتماع بجامعة عين شمس بالقاهرة، حصل على درجة دكتوراه الفلسفة في علم الاجتماع، كلية الآداب جامعة القاهرة في موضوع «الأسس النظرية والمنهجية لنظرية الفعل في علم الاجتماع ، تحليل نقدي»، عمل في مجال البحث العلمي بعدد من المراكز مثل الخليج للدراسات، ومركز دراسات الشرق الأوسط، ومركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، وغيرها. له العديد من المؤلفات والكتب أهمها «العالم الثالث، اقتصاداً ومشكلات - دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة - 1985». و«النظرية الاجتماعية المعاصرة - دراسة لعلاقة الإنسان بالمجتمع - دار المعارف - الطبعة الثالثة - 1993. و«بناء النظرية الاجتماعية - المكتبة المصرية للطباعة والنشر - الإسكندرية - الطبعة الثانية - 2005». و«النظام العربي المعاصر متغيرات الإصلاح وحدوده - دار الوايف للطباعة والنشر. المعادى - مارس 2006».

## فيضان فؤاد

مستشارة بناء القدرات والتدريب بالمجلس القومي للسكان عملت في مجال تصميم وتقييم برامج التنمية الاجتماعية في عدد من الوزارات والهيئات الدولية ومنظمات المجتمع المدني منذ العام 1995. وهي مديرة المركز القبطي للدراسات الاجتماعية بأسقفية الخدمات العامة والاجتماعية بالكنيسة القبطية الأرثوذكسية سابقاً. حصلت على جائزة الأكاديمية النرويجية في الآداب وحرية التعبير عام 2004. لها العديد من الكتب والأبحاث المنشورة مثل، «المنظمات الأهلية والدولة في مصر من السكون إلى الحركة» ضمن كتاب المنظمات غير الحكومية والمحكومية في مصر إصدارات الجامعة الأمريكية بالقاهرة، الطبعة العربية عام 2004، الطبعة الإنجليزية 2005، و«الحوار على قاعدة المواطنة» - بحث ضمن كتاب الآخر والحوار والمواطنة إصدار الشوق الدولية 2005، ومكتبة الأسرة 2006، و«الخطابات الدينية المعاصرة في مصر حول المرأة .. دراسة مقارنة بين الخطاب الإسلامي والمسيحي ... «مقدم إلى مؤتمر» الاحتفال بمئوية كتاب تحرير المرأة لقاسم أمين - المجلس الأعلى للثقافة عام 1999. وهي محرر كتاب «ختان الإناث إلى متى» إصدارات المجلس القومي للطفولة والأمومة الطبعة الخامسة عام 2009.

## محمد يسري سلامة

سياسي مصري، وطبيب أسنان، شغل منصب المتحدث الرسمي باسم حزب النور السلفي، يله عامود ثابت في جريدة الدستور المصرية، له مؤلفات وتحقيقات للعديد في المجال الديني، منها تحقيق كتاب ثبوت

النبوات عقلا ونقلًا والمعجزات والكرامات - لابن تيمية، وله كتاب مصادر السيرة النبوية ومقدمة في تدوين السيرة ط دار الجبرتي مع دار الندوة، ورياض الأزهار في معاني الألفاظ الشرعية والأدعية والأذكار.. دار التوحيد للتراث، وغيره.

### يسري أحمد إبراهيم العزباوي

خبير بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، حاصل على الدكتوراه في فلسفة العلوم السياسية من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، له عدد من الكتب المؤلفة والمحرة، مثل ثورة 25 يناير: نحو تنظيم نقابي جديد صادر عن مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام يناير 2012. و«العملية السياسية في العراق من 2003 - 2006 صادر عن دار الخليج للنشر والتوزيع 2008»، و«تقييم نقدي: المسؤولية الاجتماعية لرجال الأعمال في مصر ضمن سلسلة قضايا العدد 37 بالمركز الدولي للدراسات المستقبلية 2008». و«حزب الاتحاد الديمقراطي صادر عن مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام». و«قراءة في برامج الأحزاب السلفية في مصر، ورقة مقدمة لمركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان 10 يناير 2012»، و«حق المرأة في تولي المناصب العامة بعد ثورة 25 يناير، ورقة مقدمة لورشة عمل حول «مشاركة المرأة في الحياة العامة»، القاهرة 18 - 19 أبريل 2011، المركز العربي لاستقلال القضاء والمحاماة. «كما أن له العديد من الدراسات باللغة الانجليزية أهمها،

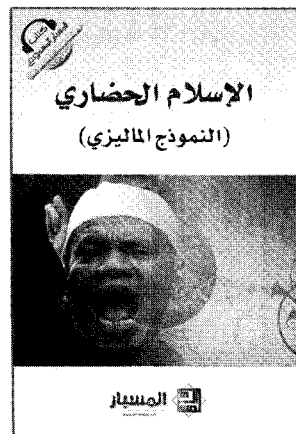
Yusery Ahmed Ezbawy, «The Role of the Youth's



New Protest Movements in the January 25th Revolution.  
In Mariz Tadros. The Pulse of Egypt's Revolt. IDS Bulletin.  
Volume 43 Number 1, January 2012, pp. 36-26.

### وائل لطفي

مدير تحرير مجلة روز اليوسف؛ كاتب متخصص في شؤون  
الاسلام السياسي والظاهرة الدينية؛ شارك في تأسيس قناة دريم  
الفضائية كأول فضائية مصرية خاصة، شغل منصب سكرتير تحرير  
جريدة العربي الناصري؛ حاصل على جائزة الدولة التشجيعية في العلوم  
الاجتماعية / 2007 عن كتاب ظاهرة الدعاة الجدد؛ يعتبر وائل لطفي من  
أوائل الباحثين الذين اهتموا بدراسة الظاهرة السلفية واحتمالات تطورها  
سياسياً له تحت الطبع كتاب بعنوان (مستقبل السلفية).



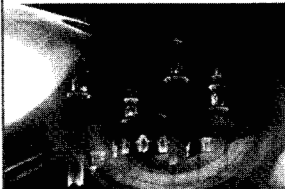


الإخوان المسلمون  
والسلفيون في الخليج



المسبار

حراسة الإيمان  
المؤسسات الدينية



المسبار

صناعة المفتي  
التعليم الديني



المسبار

من قبضة بن علي  
إلى ثورة الياسمين  
الإسلام السياسي في تونس



المسبار

الإخوان المسلمون  
في  
سوريا

ممانعة الطائفة  
وعنف الحركة



المسبار

عودة العثمانيين  
الإسلامية التركية



المسبار

الإسلام  
السياسي  
بالعراق

2 المجلد

المسبار

الإسلام  
السياسي  
بالعراق

1 المجلد

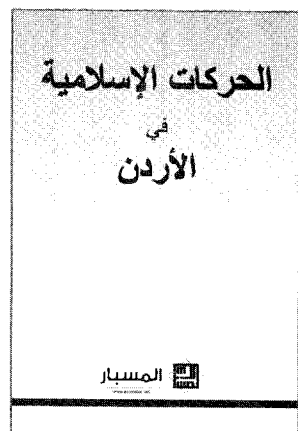
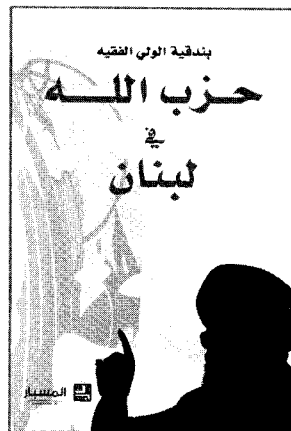
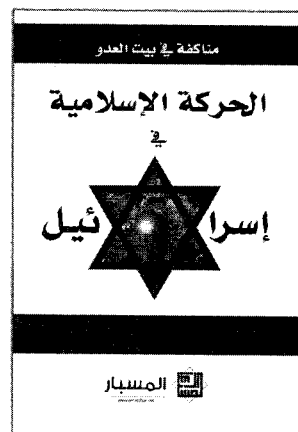
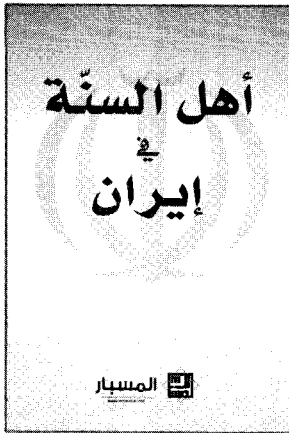
المسبار

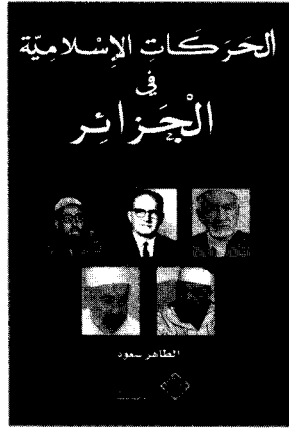
قصة وفكر المحتلين  
للمسجد الحرام

أحمد عدنان - ناصر الحزيمي  
منصور التقيدان



المسبار







مركز المسبار للدراسات والبحوث

Al Mesbar Studies & Research Centre

[www.almesbar.net](http://www.almesbar.net)

**المراسلات البريدية:**

ص.ب. 333577

دبي، الإمارات العربية المتحدة

**للاشتراك:**

هاتف: +971 4 380 4774

فاكس: +971 4 380 5977

[info@almesbar.net](mailto:info@almesbar.net)

**جميع الحقوق محفوظة للناشر**

لايسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي من الناشر